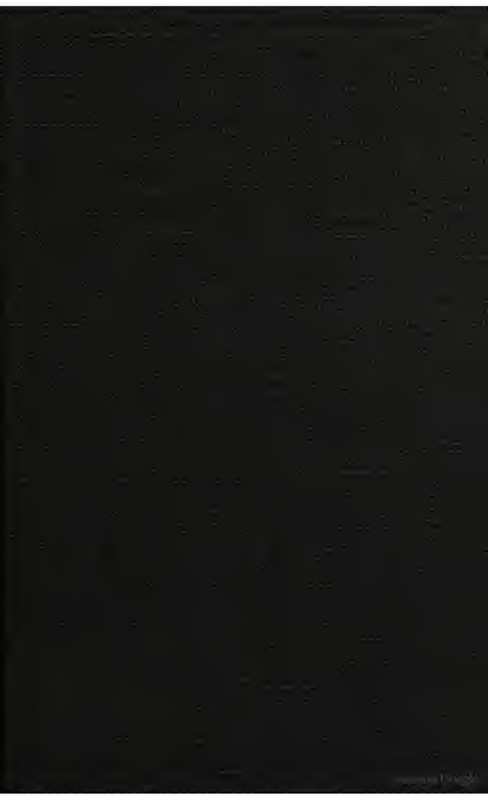




LE BOUDDHA ET SA RELIGION

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

LES ORIGINES DU BOUDDHISME
(543 ANS AVANT J. C.)

LE BOUDDHISME DANS L'INDE AU VIIe SIÈCLE
DE NOTRE ÈRE

LE BOUDDHISME ACTUEL DE CEYLAN

1858

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.



LE

BOUDDHA

ET SA RELIGION

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE
MEMBRE DE L'INSTITUT
(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

LES ORIGINES DU BOUDDHISME
(543 ANS AVANT J. C.)

LE BOUDDHISME DANS L'INDE AU VII[e] SIÈCLE
DE NOTRE ÈRE

LE BOUDDHISME ACTUEL DE CEYLAN
1858

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET C[ie], LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1860



INTRODUCTION

AUTHENTICITÉ DU BOUDDHISME

But de l'ouvrage; la connaissance du Bouddhisme peut nous servir à juger quelques-uns des systèmes contemporains. — Coup d'œil général sur la doctrine bouddhique; absence de Dieu; culte du néant. — Authenticité du Bouddhisme; travaux de MM. B. H. Hodgson, Csoma de Körös, Turnour, E. Burnouf, Abel Rémusat, etc., etc.; originaux sanscrits et pâlis; traductions tibétaines, mongoles, chinoises, birmanes, siamoises; voyages des pèlerins chinois; inscriptions de Piyadasi; témoignages des historiens grecs de l'expédition d'Alexandre, etc. — Division de l'ouvrage.

En publiant ce livre sur le Bouddhisme, je n'ai qu'une intention : c'est de rehausser par une comparaison frappante la grandeur et la vérité bienfaisante de nos croyances spiritualistes. Nourris dans le sein d'une philosophie et d'une religion admirables, nous cherchons peu à savoir ce qu'elles valent, et nous ignorons tous les services qu'elles nous rendent. Nous en jouissons, tout en étant trop souvent indifférents ou même ingrats envers elles. La civilisation ne cesse de faire des progrès parmi nous ; on en profite ; mais on ne se demande guère à quoi tiennent tant de bien-être, tant de sécurité,

tant de lumières relatives, dans les races auxquelles nous appartenons, tandis qu'à côté de nous une foule d'autres peuples demeurent à demi barbares et ne peuvent former, depuis le commencement des temps, ni des sociétés ni des gouvernements tolérables. Je crois que l'étude du Bouddhisme dans ses traits les plus généraux nous aidera à mieux démêler cette énigme et nous en donnera le secret. On y verra pourquoi une religion qui compte aujourd'hui plus d'adhérents qu'aucune autre sur la surface du globe a si peu fait pour le bonheur de l'humanité, et l'on trouvera l'explication de son impuissance dans les doctrines étranges et déplorables qu'elle a professées. Par un retour bien facile sur nous-mêmes, nous pourrons apprécier plus justement l'héritage moral que les âges nous ont transmis depuis Socrate et Platon, et nous en serons peut-être à la fois plus reconnaissants et plus soigneux.

Le Bouddhisme, qui, avec bien des modifications, règne de nos jours dans le Cachemire, dans le Népâl, dans le Tibet, dans la Tartarie, dans la Mongolie, dans une grande partie de la Chine, au Japon, dans le royaume d'Annam, dans le Birman et à l'île de Ceylan, date du septième siècle avant notre ère. Le Bouddha est né en l'an 622 avant J. C., et il est mort en 543, à l'âge de quatre-vingts ans, après avoir prêché sa doctrine dans le Magadha (le Bihar actuel), région de l'Inde centrale, voisine de Bénarès, sur la rive droite du Gange. Le Bouddhisme a été une tentative de réforme de la religion brahmanique, au milieu de laquelle il s'était produit, et qui finit par l'expulser de l'Inde après de longs siècles de tolérance et de mépris. Mais la doctrine qui n'avait pu

triompher que momentanément dans les contrées qui l'avaient vue naître s'est répandue sur les contrées voisines, et elle y a fait une fortune qui dure encore et qui n'est pas près de disparaître.

Pour réduire le Bouddhisme à ses éléments essentiels, voici ce qu'a été son entreprise semi-philosophique et semi-religieuse.

Prenant l'homme tel qu'il le trouve sur cette terre, l'étudiant mal et ne le considérant que dans ses misères, le Bouddha n'essaye pas de remonter à son origine et de le rattacher à un principe supérieur. Tout au plus va-t-il jusqu'à supposer, avec les croyances les plus vulgaires de ces temps reculés, que l'existence présente est la suite d'existences passées dont l'homme porte ici-bas la peine fatale. Il croit à la transmigration, et c'est là son premier dogme et sa première erreur. Il faut donc que l'homme sorte à tout prix du cercle des renaissances perpétuelles dans lequel il est enchaîné; et le Bouddha se charge de lui enseigner le chemin qui doit le conduire à la délivrance et l'arracher à cette horrible servitude. Plein de miséricorde et de compassion, il donne au genre humain qu'il vient racheter un code de morale, et il annonce le salut éternel à tous ceux qui l'auront suivi. Or le salut éternel, tel que l'entend le Bouddhisme, quel est-il? et comment l'homme peut-il se soustraire à la loi de la transmigration? Par un seul moyen, c'est d'arriver au néant, au *Nirvâna*. Une fois anéanti, grâce à la pratique des austérités et des vertus que le Bouddha recommande, l'homme est bien assuré de ne plus renaître, sous quelque forme que ce soit, dans le cercle odieux des existences; et quand tous les éléments dont il était composé, matériels et spi-

rituels, seront détruits sans retour, il n'a plus rien à craindre de la transmigration ; l'aveugle fatalité, qui emporte toutes choses dans l'univers, n'a plus d'empire sur lui.

C'est là un système hideux, j'en conviens ; mais c'est un système parfaitement conséquent. Il n'y a pas trace de l'idée de Dieu dans le Bouddhisme entier, ni au début ni au terme. L'homme, absolument isolé, y est réduit à lui-même. Jeté dans un monde qu'il ne comprend pas, sans providence et sans appui, sous le coup des infirmités de tout genre qui l'accablent, il n'a qu'une préoccupation, c'est d'échapper au supplice qu'il endure. Égaré dans les plus profondes ténèbres, il ne cherche point la lumière en remontant à quelque chose qui vaille mieux que lui. Bornant son horizon à ce que ses sens lui attestent, se connaissant à peu près aussi mal que les phénomènes en face desquels il traîne sa vie, il n'a point une raison assez haute pour atteindre à la source d'où il est émané ainsi que le monde. Parti du néant, il est tout simple qu'il y aboutisse ; et ce ne serait que par une inconséquence flagrante que le Bouddhisme éviterait cette conclusion, si redoutable pour nous et si consolante pour lui. Sans Dieu à sa naissance, sans Dieu pendant la vie, qu'y a-t-il d'étonnant qu'il ne trouve point Dieu après la mort, et qu'il se précipite dans le néant d'où il est venu, et qui est son unique asile?

Voilà en quelques mots ce qu'est le Bouddhisme, et voilà le spectacle qu'il nous offrira, avec le cortége habituel des superstitions et des légendes.

Cette tentative religieuse, quelque déraisonnable qu'elle soit dans son principe, n'est pas certainement sans gran-

deur, et surtout elle n'a point été sans résultats. Dans l'Inde, où elle avait surgi, elle n'a pas pu réussir à s'implanter. Mais, chose extraordinaire, bien que cette doctrine semble révolter les instincts les plus naturels et les plus vifs de l'humanité, elle a été un progrès pour les peuples qui l'ont accueillie ; en se soumettant à elle, ils ont été un peu moins ignorants et un peu moins dégradés. Ce n'est pas sans doute un motif pour l'absoudre ; mais c'est une justice, assez restreinte d'ailleurs, qu'il faut lui rendre; le Bouddhisme a bien assez de défauts pour qu'on lui accorde au moins ce mérite secondaire, qui lui appartient légitimement.

Je n'hésite pas à ajouter que, sauf le Christ tout seul, il n'est point, parmi les fondateurs de religion, de figure plus pure ni plus touchante que celle du Bouddha. Sa vie n'a point de tache. Son constant héroïsme égale sa conviction ; et si la théorie qu'il préconise est fausse, les exemples personnels qu'il donne sont irréprochables. Il est le modèle achevé de toutes les vertus qu'il prêche son abnégation, sa charité, son inaltérable douceur, ne se démentent point un seul instant ; il abandonne à vingt-neuf ans la cour du roi son père pour se faire religieux et mendiant ; il prépare silencieusement sa doctrine par six années de retraite et de méditation ; il la propage par la seule puissance de la parole et de la persuasion, pendant plus d'un demi-siècle ; et quand il meurt entre les bras de ses disciples, c'est avec la sérénité d'un sage qui a pratiqué le bien toute sa vie, et qui est assuré d'avoir trouvé le vrai. Les peuples qui ont reçu sa foi n'ont jamais songé à en faire un dieu ; car la notion de Dieu leur était aussi étrangère qu'à lui. Mais ils se sont fait du Boud-

dha un idéal qu'ils ont essayé d'imiter; et le Bouddhisme a pu former, comme nous le verrons, quelques belles âmes dignes de figurer parmi celles qu'admire et que vénère l'humanité.

C'est là une étude qui vaut la peine d'être faite, toute douloureuse qu'elle est; et je ne me repentirai pas de l'avoir essayée si je puis atteindre le but que je me propose. Les grands côtés du Bouddhisme peuvent faire illusion, si l'on s'en tient à quelques vagues renseignements. Ceux que je donnerai ici suffiront, je crois, pour prévenir de pareilles méprises dans les esprits sérieux.

Ce livre peut avoir encore un autre avantage, et je regrette de dire qu'il a une sorte d'opportunité. Le malheur des temps veut que parmi nous les doctrines qui sont le fond du Bouddhisme retrouvent une faveur singulière, dont cependant elles sont si peu dignes. Depuis quelques années, nous avons vu surgir des systèmes où l'on nous vante la métempsycose et la transmigration, où l'on prétend expliquer le monde et l'homme en se passant de Dieu et de la providence, tout comme l'a fait le Bouddha, où l'on refuse aux espérances du genre humain une vie immortelle après celle-ci, où l'on remplace l'immortalité de l'âme par l'immortalité des œuvres, et où l'on détrône Dieu pour lui substituer l'homme, le seul être, dit-on, dans lequel l'infini prend conscience de lui-même. C'est tantôt au nom de la science, tantôt au nom de l'histoire ou de la philologie, ou même de la métaphysique, qu'on nous propose ces théories, qui ne sont ni bien neuves ni bien originales, et qui peuvent faire le plus grand mal à des cœurs déjà bien faibles. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ces théories, et les auteurs en sont à

la fois trop savants et trop sincères pour qu'on puisse les condamner sommairement et sans discussion. Mais il est bon qu'ils sachent, par l'exemple encore trop peu connu du Bouddhisme, ce que l'homme devient quand il ne veut compter que sur lui seul, et quand ses méditations, égarées par un orgueil dont il ne se doute pas toujours, l'amènent au précipice où le Bouddha s'est perdu.

D'ailleurs, je sais bien toutes les différences; et je ne fais pas à nos systèmes contemporains l'injure de les confondre aveuglément avec le Bouddhisme, tout en les réprouvant comme lui. Je reconnais bien volontiers tous leurs mérites accessoires, qui sont considérables; mais on doit juger toujours les systèmes de philosophie par leurs conclusions, quelle que soit la route qu'ils prennent pour y atteindre; et ces conclusions, pour être obtenues par des voies différentes, n'en deviennent pas meilleures. Le Bouddha y est arrivé voilà deux mille cinq cents ans; il les a proclamées et pratiquées avec une énergie qu'on ne dépassera point, si même on l'égale; il y a mis une intrépidité naïve que personne ne poussera plus loin, et il n'est pas à présumer qu'aucun système de nos jours prenne un empire aussi puissant sur les âmes. Il n'en serait pas moins utile toutefois que les auteurs de ces systèmes voulussent bien jeter les yeux sur les théories et les destinées du Bouddhisme. Ce n'est pas de la philosophie au sens où nous entendons ce grand mot; ce n'est pas de la religion non plus, au sens du paganisme antique, ni au sens de la religion chrétienne ou de la religion mahométane; mais c'est quelque chose de tout cela, avec une doctrine parfaitement indépendante, qui ne voit que l'homme dans l'univers, et s'entête à ne regarder que lui

absolument, tout en le confondant avec la nature au milieu de laquelle il vit. De là toutes les aberrations et les chutes du Bouddhisme, avertissement qu'il donne à d'autres et qui peut leur être salutaire pourvu qu'ils sachent l'écouter. Malheureusement, s'il est rare de s'instruire par ses propres fautes, il est bien plus rare encore de s'instruire par celles d'autrui.

Comme les accusations que je viens de porter contre le Bouddhisme sont très-graves, et comme ce triste sujet est encore bien récent, il sera bon de dire comment on est parvenu à découvrir les monuments de la religion bouddhique, et sur quelles bases authentiques et incontestables repose tout ce que l'on en sait et tout ce que l'on peut encore en apprendre. Il y a trente ans à peine qu'on l'étudie d'une manière certaine; et tel a été le bonheur de ces recherches favorisées par les circonstances, qu'aujourd'hui on connaît plus sûrement les origines du Bouddhisme que celles de la plupart des autres religions, y compris la nôtre. On sait les moindres détails de la vie du Bouddha; on possède toutes les écritures canoniques qui gardent le dépôt de la doctrine recueillie et fixée par trois conciles successifs. Ces livres, composés primitivement en sanscrit ou dans un des dialectes du sanscrit, ont été traduits dans les idiomes de tous les peuples chez lesquels la foi bouddhique s'est répandue, Singhalais, Tibétains, Tartares, Mongols, Chinois, Japonais, Birmans, etc. Nous possédons ces traductions, et elles sont le contrôle infaillible et fidèle des livres originaux, dont plusieurs déjà ont été reproduits en diverses langues. A côté de ces preuves, dont on pourrait se contenter, il en est une foule d'autres résultant de témoignages secon-

daires qui ne sont pas moins indubitables : monuments de toute sorte dont les ruines couvrent encore le sol de l'Inde, inscriptions nombreuses et décisives, voyages de pieux pèlerins qui à plusieurs époques ont visité les lieux consacrés par les souvenirs du Bouddha. En un mot, à l'heure où nous sommes, rien ne manque pour nous donner la certitude la plus complète : on pourra faire de nouvelles découvertes; mais elles ne changeront rien à celles qu'on a faites et auxquelles nous devons tant de curieuses révélations.

Pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur ce point capital, je veux ici retracer brièvement le succès inouï de ces investigations, et signaler de nouveau à l'estime publique les noms de ceux qui nous ont tant instruits par leurs féconds labeurs, et qui en quelques années nous en ont mille fois plus appris sur le Bouddhisme que n'en surent William Jones et Colebrooke.

Le premier en date et le plus important, c'est M. B. H. Hodgson. Nommé en 1821 résident politique au Népâl pour la Compagnie des Indes, M. Hodgson apprit bientôt que dans les monastères boudddhiques de ce pays on conservait dévotement des livres qui passaient pour renfermer la doctrine canonique du Bouddha. Ces livres étaient composés en sanscrit. M. Hodgson s'en fit remettre des listes par un vieux prêtre bouddhiste de Patan avec lequel il était lié, et peu à peu il se procura les livres eux-mêmes. Il se procurait plus facilement encore les traductions en langue tibétaine; car, au Tibet, les livres sont presque aussi nombreux que chez nous, multipliés par l'imprimerie sur bois qu'y ont apportée les Chinois et dont on y fait le plus grand usage. Les ouvrages sanscrits

dont on remettait des copies à M. Hodgson avaient été introduits dans le Népâl, où les prêtres seuls les comprennent, vers le second siècle de l'ère chrétienne, à ce que rapportait la tradition. Ils venaient du Magadha, de l'autre côté du Gange; et cinq ou six siècles plus tard, pénétrant du Népâl dans le Tibet, ils y avaient été traduits quand le Tibet avait adopté la foi bouddhique. M. B. H. Hodgson pouvait annoncer cette belle découverte au monde savant dès 1824 et 1825. Mais il faisait plus, et il offrait à la Société asiatique du Bengale soixante volumes bouddhiques en sanscrit, et deux cent cinquante en tibétain. En quelques années, il renouvelait les mêmes libéralités envers la Société royale asiatique de Londres et envers notre Société asiatique de Paris. Il leur donnait les manuscrits et les imprimés qu'il avait recueillis, ou il leur faisait faire dans le pays les transcriptions qu'elles désiraient. C'est ainsi que notre Société asiatique possède quatre-vingt-huit ouvrages bouddhiques en sanscrit, qu'elle n'aurait pu avoir sans la générosité ou sans la complaisance du résident anglais de Kathmandou[1].

Ce sont là des découvertes, des travaux et des procédés qu'on est heureux de louer hautement; et le nom de M. B. H. Hodgson brillera dans l'histoire de ces études d'un éclat qui pourra gêner peut-être son excessive modestie, mais que rien n'obscurcira et qu'on ne doit jamais oublier. C'est à lui que sont dûs les originaux sanscrits, consultés et traduits plus tard par d'illustres philologues, et c'est lui le premier qui a connu l'existence des traductions tibétaines.

[1] Il y a quelques mois à peine que M. B. H. Hodgson a fait encore un don précieux de documents bouddhiques à l'Institut de France.

Presque en même temps, un digne émule de M. B. H. Hodgson, aussi désintéressé que lui, et non moins persévérant, M. Csoma, jeune médecin hongrois, de Körös en Transylvanie, se livrait à des travaux qui devaient être presque aussi féconds, et qui n'étaient guère moins originaux. M. Csoma, animé d'un enthousiasme héroïque qui rappelle celui de notre Anquetil-Duperron, quittait la Hongrie, son pays natal, et, sans autres ressources que son courage inébranlable, pénétrait au Tibet, y apprenait, après bien des souffrances dont tout autre se fût rebuté, la langue du pays, que jusqu'à lui nul Européen n'avait possédée, et il lisait les deux grands recueils de la littérature tibétaine appelés le *Kahgyour* et le *Bstangyour*. Or ces deux vastes encyclopédies, la première de cent volumes, la seconde de deux cent vingt-cinq, imprimées en 1731 au monastère de Snârthang, dans le Tibet, n'étaient pas autre chose qu'une longue traduction de livres venus de l'Inde et se rapportant presque tous à la littérature bouddhique. M. Csoma donnait sous les auspices de M. H. H. Wilson, l'illustre indianiste, et de la Société asiatique de Calcutta, des analyses développées de ces deux encyclopédies; et l'on y retrouvait, non sans surprise, la reproduction fidèle de la plupart des livres sanscrits que M. B. H Hodgson avait découverts au Népâl. M. Csoma de Körös est mort jeune, au début de ces pénibles travaux, pour lesquels il avait épuisé ses forces, se consolant de quitter sitôt la vie par des publications dont se sont enrichies les *Recherches asiatiques* et qui consacreront son souvenir.

Vers l'époque où M. B. H. Hodgson et Csoma de Körös faisaient connaître leurs découvertes, M. L. J. Schmidt, de l'Académie de Saint-Pétersbourg (1829), constatait de

son côté que la plupart des livres bouddhiques traduits du sanscrit en tibétain l'avaient été également du tibétain en mongol, et dans des conditions pareilles. La foi bouddhique avait passé avec les livres qui la contiennent du Tibet en Mongolie, comme elle avait passé du Népâl au Tibet, et du Magadha indien au Népâl. C'étaient là d'heureuses confirmations de tout ce que nous avait appris M. B. H. Hodgson; mais ce ne devaient être ni les seules ni les plus importantes.

Pendant qu'au nord de l'Inde on trouvait les originaux sanscrits, au sud de la presqu'île, à Ceylan, où l'on savait que le Bouddhisme avait pénétré trois siècles avant notre ère, M. Georges Turnour, dont le nom doit être placé à côté de celui de M. B. H. Hodgson, retrouvait une autre rédaction presque semblable des livres canoniques. Employé civil à Ceylan, M. Georges Turnour avait pu donner aussi à des recherches littéraires les loisirs que lui laissaient ses fonctions. Il reconnut que les prêtres singhalais possédaient une collection régulière et dès longtemps fixée des écritures bouddhiques, en langue *Pâlie*, dialecte du sanscrit, et que cette collection avait été apportée dans l'île de Ceylan sous le règne d'un roi de l'Inde, protecteur du Bouddhisme, l'an 316 avant J. C. Les livres *Pâlis* de Ceylan, au nombre de dix-sept, reproduisent sous des formes presque identiques les livres les plus importants du Magadha et du Népâl; ils contiennent aussi toute la doctrine et toute la vie du Bouddha; et de même qu'au nord la rédaction sanscrite du Magadha a servi de texte aux traductions tibétaines, de même au midi la version *Pâlie* de Ceylan a servi de texte aux traductions birmanes et siamoises, l'île de Ceylan (la Taprobane des anciens,

du nom indien Tâmrapanna) ayant toujours entretenu des relations religieuses fort étroites avec Siam et le Birman.

Mais il y avait plus encore à Ceylan. Outre les livres sacrés, les prêtres dépositaires de la foi avaient rédigé des chroniques où ils avaient consigné d'âge en âge, et jusqu'à la fin du dernier siècle, les faits principaux de leur religion et de leur histoire. M. G. Turnour se procurait ces annales singhalaises, et il publiait la meilleure partie d'un de ces précieux ouvrages, le *Mahâvansa*, sans parler de l'analyse de plusieurs autres. Ces ouvrages historiques, les seuls à peu près qu'ait produits l'esprit indien, remontent dans leurs récits jusqu'à la conversion de l'île de Ceylan au Bouddhisme, et ils rappellent en grands détails toute la vie du Bouddha, telle que la tradition et les ouvrages religieux l'avaient conservée. La partie du Mahâvansa qu'a donnée M. G. Turnour a été composée dans le cinquième siècle de notre ère, à l'aide de matériaux beaucoup plus anciens dont l'auteur s'est servi tout en les rectifiant.

Les livres sacrés de Ceylan en *Pâli* et ces compilations historiques doivent prendre rang parmi les documents les plus authentiques du Bouddhisme.

Voilà déjà bien des informations. Mais à côté et même au-dessus du Népâl, du Tibet, de la Mongolie, de Ceylan, du Birman et de Siam, il faut placer la Chine. Les annales de ce grand pays, tenues avec un soin que jamais gouvernement n'a égalé, même parmi les nations les plus policées, attestent que le Bouddhisme a été apporté en Chine deux cent dix-sept ans avant notre ère par quelques apôtres indiens. Dès l'an 61 de cette ère, il était devenu sous l'em-

pereur Ming-Ti le culte public de l'empire, tant il semblait bien répondre aux besoins religieux de ce peuple bizarre que nous connaissons encore si peu. C'est aussi vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ que commençait la traduction officielle des livres sanscrits du Bouddhisme en langue chinoise. Un de ces ouvrages les plus renommés, le *Lalitavistâra*, espèce de biographie du Bouddha, a été traduit jusqu'à quatre fois en chinois; et la première de ces traductions remonte à l'an 76 de l'ère chrétienne, tandis que la dernière descend jusqu'au neuvième siècle. Une multitude d'ouvrages bouddhiques ont été reproduits ainsi du sanscrit en chinois; et le savant M. Stanislas Julien a pu nous donner les titres d'un millier de livres à peu près, extraits des catalogues dressés dans le Céleste Empire et par l'ordre du gouvernement. Comme le Bouddhisme y est encore très-florissant, ces travaux de tout genre, traduction des livres canoniques et des ouvrages les plus célèbres, biographies des religieux les plus respectés, recueils divers, dictionnaires et vocabulaires spéciaux, se sont continués sans interruption jusqu'à notre temps. La littérature bouddhique forme en Chine des bibliothèques où le nombre des volumes est à peu près incalculable.

Une autre source d'informations toutes spéciales que nous offre la Chine, ce sont les voyages des pèlerins qui, à plusieurs époques, se sont rendus dans l'Inde, soit pour y chercher les livres sacrés et les rapporter dans le Céleste Empire, soit pour visiter les lieux sanctifiés jadis par la présence et les actes du Bouddha. Notre langue possède deux de ces récits, celui de Fa-Hien et celui de Hiouen-Thsang, que nous ont donnés nos grands sinologues,

M. Abel Rémusat et M. Stanislas Julien, qui ont si bien mérité des études bouddhiques.

Mais je quitte cet ordre de témoignages tous étrangers à l'Inde, et je passe à ceux que nous donne l'Inde elle-même; ils sont à la fois plus directs et plus anciens que ceux que je viens de rappeler.

Il y a vingt-cinq ans à peu près, on découvrit dans diverses parties de l'Inde centrale au nord, à l'est et au sud-ouest, des inscriptions gravées sur des rochers, sur des colonnes, sur des pierres. C'était presque la première fois que l'Inde offrait à la curiosité européenne des monuments de ce genre, dont jusque-là on la croyait complètement privée. Bientôt M. James Prinsep, un des secrétaires de la Société asiatique du Bengale, déchiffra ces inscriptions avec la sagacité et l'érudition qui lui ont fait un nom célèbre, bien que lui aussi soit mort fort jeune avant d'avoir rempli sa carrière. Ces inscriptions étaient en dialecte mâgadhi, c'est-à-dire dans le dialecte de la province du Magadha, une des contrées les plus fameuses de l'Inde, et celle même où, selon toutes les traditions, le Bouddhisme avait paru et s'était le plus tôt développé. Elles contenaient des édits d'un roi nommé Piyadasi, donnant à ses peuples des conseils de morale, recommandant la tolérance, et favorisant l'introduction des croyances nouvelles. Peu de temps après les explications de M. James Prinsep, M. Turnour, déjà versé dans l'étude des monuments *Pâlis* de Ceylan, démontra que le Piyadasi de ces inscriptions mâgadhies était le même qu'Açoka, le roi du Magadha, qui joue un très-grand rôle dans les premiers siècles de l'histoire du Bouddhisme, et dont la conversion est racontée dans le *Mahâvansa*. Un autre ouvrage singha-

lais, le *Dipavansa*, que citait encore M. Turnour, place l'avénement d'Açoka deux cent dix-huit ans après la mort de Çâkyamouni, c'est-à-dire vers l'an 325 avant notre ère, au temps d'Alexandre le Grand.

Plus tard, d'autres découvertes du même genre vinrent confirmer ces premières données, et l'on a retrouvé déjà dans trois endroits au moins, à Guirnar, dans le Guzarate, à Dhauli près de Kuttack, à Kapour di Guiri, sans parler de Dehli, d'Allahabad, Radhia, Mathiah, etc., des reproductions à peu près identiques des édits religieux de Piyadasi, dont la domination s'étendait sur l'Inde entière. Les dialectes sont un peu différents selon les provinces ; mais au fond les édits sont les mêmes, et les expressions n'offrent que des variantes presque insignifiantes.

On savait en outre qu'un des trois conciles qui avaient constitué l'orthodoxie bouddhique et arrêté le canon des écritures s'était tenu sous le règne d'Açoka et par sa protection toute-puissante. En 1840, M. le capitaine Burt a découvert, sur une montagne près de Bhabra, entre Dehli et Djaypour, une inscription de ce même roi Piyadasi, qui lève tous les doutes que pourraient encore laisser les autres. Celle-ci, écrite dans la même langue, est, comme le dit M. E. Burnouf, une sorte de missive adressée par le roi Piyadasi aux religieux bouddhistes réunis en assemblée dans le Magadha. Le roi indique aux membres du concile les points principaux sur lesquels doivent porter leurs délibérations, l'esprit qui doit les inspirer, et les résultats qu'ils doivent poursuivre. Ce qui donne à cette inscription de Bhabra une importance toute particulière, c'est que le nom même du bienheureux Bouddha, dont Açoka défend la croyance, s'y trouve répété à plusieurs

reprises, tandis qu'il ne se rencontre pas dans les autres inscriptions.

Les conséquences si graves qui en sortent pour l'histoire du Bouddhisme et celle de l'Inde ont été acceptées dans toute leur étendue par M. Prinsep, par M. Turnour, par M. Lassen, par M. E. Burnouf, par M. Albrecht Weber, et par M. Max-Müller, et il serait bien difficile de contester l'autorité de pareils juges.

Il ne paraît donc pas qu'il puisse subsister de doute, et si Piyadasi n'est pas l'Açoka du Magadha, comme le conteste M. H. H. Wilson, il est très-certainement un roi bouddhiste imposant la doctrine de Çâkyamouni à ses sujets vers la fin du quatrième siècle avant l'ère chrétienne.

Il n'en faut pas davantage pour l'objet qui nous occupe, et j'abandonnerais les sources indiennes pour passer aux sources grecques, si je ne voulais prouver par un dernier exemple combien les découvertes que chaque jour amène dans l'Inde confirment de tout point les grands résultats que je viens d'indiquer sommairement. Sur les parois de belles grottes creusées dans une montagne de granit, près de Bouddha-Gayâ, dans le Magadha, on a trouvé des inscriptions dans le même dialecte que les grandes inscriptions de Guirnar et de Dhauli, et qui nous apprennent que ces grottes ont été destinées à l'habitation et à la retraite de mendiants bouddhistes par le roi Daçaratha, second successeur d'Açoka, et par Piyadasi lui-même, qui est nommé dans plusieurs de ces inscriptions, dont chacune n'a que trois ou quatre lignes. Ces inscriptions ne peuvent pas être postérieures à l'an 226 avant notre ère; et, bien qu'elles soient beaucoup moins importantes que les grands édits dont je viens de parler, on voit qu'elles s'y

rapportent d'une manière frappante, en les contrôlant par un détail qui, tout mince qu'il est, n'en est pas moins intéressant.

Des faits que nous ont attestés les compagnons d'Alexandre ou leurs successeurs, je n'en rappellerai qu'un seul qui me semble démontrer que les Grecs ont connu les Bouddhistes, comme ils ont connu les Brahmanes. Néarque et Aristobule, qui suivirent Alexandre et lui survécurent, ne nomment que ces derniers, sans que rien indique qu'ils aient connu les autres. Mais Mégasthène, qui, trente ans plus tard à peu près, pénétra jusqu'à Patalipoutra, la Palibothra des Grecs, à la cour du roi Tchandragoupta, indique certainement les Bouddhistes dans les Sarmanai ou Garmanai, dont il fait une secte de philosophes opposés aux Brahmanes, et qui s'abstiennent de vin et vivent dans le plus chaste célibat. A ces traits, et à l'étymologie même du mot, très-peu altérée, on ne peut méconnaître les Bouddhistes, qui se sont donné spécialement le nom de Çramanas, ou d'ascètes domptant leurs sens. On ne peut les méconnaître non plus à cet autre trait que rappelle aussi Mégasthène : « Les Sarmanes, dit-il, ont avec eux « des femmes qui participent à leur philosophie, et qui, « comme les hommes, sont vouées au célibat. » Enfin Mégasthène ajoute que « ces philosophes, pleins de frugalité, « vivent des aliments qu'on leur donne et que personne « ne leur refuse. » N'est-ce pas là une description fidèle des mœurs particulières aux Bouddhistes, que les Brahmanes n'ont jamais partagées? Ne se rappelle-t-on pas que le célibat et la mendicité sont deux conditions imposées par le Bouddha à ses religieux? Si Mégasthène est le seul des historiens grecs de cette époque à parler aussi

distinctement des Bouddhistes, c'est que, selon toute apparence, il est le seul qui en ait vu. Dans la partie du Penjab où pénétra l'expédition macédonienne, le Bouddhisme ne s'était pas encore propagé, tandis qu'il florissait dans la contrée dont la capitale était Patalipoutra, où se tint le troisième concile. Onésicrite, Néarque, Aristobule, ne rencontrèrent pas de Bouddhistes sur les bords de l'Indus et de l'Hypasis; Mégasthène dut en rencontrer beaucoup sur les bords du Gange. Je ne doute pas non plus qu'il ne faille reconnaître aussi des Bouddhistes dans les Pramnes (corruption du mot Sarmanes), dont parle Strabon, adversaires des Brahmanes, dont ils se moquent et qu'ils traitent de charlatans.

A ces renseignements grecs j'en ajoute un dernier. Le nom du Bouddha est cité pour la première fois par saint Clément d'Alexandrie[1], c'est-à-dire dans le troisième siècle de notre ère; et comme saint Clément tire de Mégasthène tout ce qu'il dit des philosophes indiens, il ne serait pas impossible de supposer qu'il lui emprunte aussi le nom du réformateur; car l'ambassadeur de Séleucus-Nicator l'aura sans doute entendu prononcer plus d'une fois dans le cours de son voyage, et dans une ville qui avait été d'assez bonne heure le centre de la réforme.

Ainsi les documents les plus avérés, grecs, indiens, chinois, sans oublier tous les autres, s'accordent et se soutiennent pour attester de la manière la plus irrécusable que le Bouddhisme existait dans l'Inde avant l'expédition d'Alexandre; ainsi nous pouvons admettre sans scrupule la date de la mort du Bouddha, que nous empruntons

[1] Stromates, I, p. 305, édition de Sylburge.

des Singhalais; et quand nous parlerons de la morale bouddhique, nous pourrons être assuré que cette prédication s'est bien réellement adressée aux populations indiennes six siècles avant l'ère chrétienne, en essayant de les convertir à des croyances meilleures, et de renverser la foi antique des Védas, jugée désormais insuffisante pour conduire l'homme au bien et au salut.

Des livres sacrés qui renferment cette prédication, il en est déjà deux qui ont été traduits en français. L'un est le *Lotus de la bonne loi* (*Saddharmapoundarîka*), par Eugène Burnouf, de si regrettable mémoire, qui, explorant le premier parmi nous les manuscrits envoyés à Paris par M. B. H. Hodgson, en a tiré son admirable *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. L'autre Soûtra bouddhique est le *Lalitavistâra*, dont je viens de parler, et qui a été traduit du tibétain en français par M. Ph. Ed. Foucaux, et collationné sur l'original sanscrit.

Enfin, dans ces dernières années, M. Spence Hardy, missionnaire Wesleyen, qui a résidé vingt ans à Ceylan, a publié un ouvrage spécial qu'il a extrait en partie des livres singhalais.

On le voit donc, nous sommes très-riches en documents sur la vie et la doctrine du Bouddha. C'est à toutes ces sources que le livre qu'on va lire a été puisé; et l'on n'y trouvera pas un seul fait qui ne soit attesté par une autorité compétente.

Je prendrai le Bouddhisme à trois époques de sa durée : d'abord à sa première apparition, et je retracerai la vie du Bouddha et sa légende, telles qu'elles ressortent des ouvrages canoniques adoptés par les trois Conciles; j'exa-

minerai la doctrine qui y est enseignée, et je la jugerai dans ses mérites et dans ses défauts.

Ensuite je m'occuperai du Bouddhisme tel qu'il était dans l'Inde douze cents ans après la mort du Bouddha, et tel qu'il se présente dans les voyages et les *Mémoires* de Hiouen-Thsang, pauvre religieux chinois qui a parcouru la presqu'île entière pendant seize ans, de l'an 629 à l'an 645 de notre ère, et qui revenu en Chine après ce prodigieux pèlerinage y rapporta 657 volumes d'ouvrages bouddhiques.

En dernier lieu, j'étudierai le Bouddhisme à Ceylan, tel qu'il y vit encore actuellement sous la domination anglaise.

Il y aura donc entre ces trois époques de la religion bouddhique des intervalles de temps à peu près égaux. Ce n'est pas une histoire du Bouddhisme que j'essaye de tracer; je me garderais bien d'une pareille témérité. D'après ce que l'on vient de voir, une histoire générale du Bouddhisme embrasserait un cercle bien autrement étendu. De l'Inde et de Ceylan, il faudrait le suivre dans presque toute l'Asie, et dans un développement continu de vingt-cinq siècles. Plus tard, sans doute, il sera possible d'élever cet immense édifice lorsque des mains laborieuses et habiles auront préparé une foule de matériaux qui maintenant nous manquent encore. Mais dès à présent, sans risquer une entreprise prématurée, on peut passer en revue quelques-uns des points les plus saillants de ce vaste sujet. Pour moi, je les ai déjà parcourus en rendant compte dans le *Journal des Savants* de la plupart des ouvrages que je viens de citer, et je reproduirai dans ce qui va suivre la meilleure partie des articles que j'ai insérés dans ce grave recueil. Il m'a semblé qu'en les réunissant

et en leur donnant une forme un peu moins sévère, ils pouvaient intéresser des lecteurs que l'appareil de l'érudition aurait peut-être effrayés.

Mais encore une fois, c'est surtout un enseignement philosophique qui doit ressortir de cette étude du Bouddhisme. Ce qui a manqué au Bouddha, ce qui manque aux systèmes de nos jours, c'est de connaître exactement l'homme. De part et d'autre, c'est une psychologie incomplète qui a été la cause de tous les faux pas. Je comprends ce vice de méthode dans l'Inde, quelques siècles avant notre ère; c'était une suite assez naturelle de tous les efforts infructueux qu'y avait tentés la philosophie antérieure. Tandis qu'en Grèce, vers la même époque, Socrate inaugurait la vraie science de l'âme humaine, les philosophes indiens s'y méprenaient, sans espoir de jamais atteindre la vérité, qui n'était faite ni pour leur temps ni pour leur pays. Sur la route où la philosophie indienne s'était engagée, il n'y avait pour elle de possible que deux partis, l'un aussi fâcheux que l'autre : ou s'arrêter à jamais dans l'immobilité d'où le Brahmanisme n'est pas sorti; ou aller avec le Bouddhisme aux conséquences désespérées d'un athéisme qui s'ignore, et d'un nihilisme implacable. Le Bouddha n'a pas reculé, et son aveugle courage n'est pas une des qualités qui frappent le moins dans sa grande âme. Mais de notre temps, et après les leçons de Descartes, on a vraiment peine à comprendre et l'on ne saurait excuser de telles erreurs et de telles défaillances. La philosophie n'a pas changé son antique précepte. Connais-toi toi-même, est son immortelle devise. Sa force et sa gloire, c'est de la mettre en pratique; sa faiblesse, c'est de l'oublier. Pour qui ne veut pas se payer de mots et d'hy-

pothèses, tout au moins stériles quand elles ne sont pas dangereuses, la philosophie n'a qu'un solide fondement, l'observation des faits de l'âme humaine. Si la psychologie ne lui sert de base, elle court risque de n'être qu'un tissu de rêveries, splendides ou ténébreuses selon l'imagination qui les enfante. Commencer par l'homme étudié à la lumière de la conscience, pour s'élever de l'homme à la connaissance du monde et de Dieu, est la seule méthode digne de la science et digne de notre siécle. Tout systéme qui néglige de se donner cette garantie et de s'acquérir ce titre à la confiance qu'il réclame, se prépare bien mal à la vérité qu'il cherche et ne doit pas s'étonner des abîmes où il tombe.

Ici les deux excés sont également à craindre. Exalter l'homme outre mesure, ou le ravilir; en faire un Dieu mortel ou en faire une brute adoratrice et victime du néant, sont des monstruosités qui se valent; et si les systèmes de nos jours avaient chance de devenir des religions comme le Bouddhisme, on verrait par leurs désastreuses conséquences qu'ils ne sont pas pour la société beaucoup meilleurs que lui. Dans la doctrine du Bouddha, et dans les gouvernements misérables qu'elle a contribué à former, il n'y a pas plus de place pour la liberté que pour Dieu. La vraie notion de l'homme étant absente, toute liberté a péri avec elle dans la pratique aussi bien que dans la théorie; et la personne humaine défigurée n'a jamais su revendiquer ni surtout obtenir le respect qui lui est dû. Il peut y avoir encore dans les sociétés bouddhiques des âmes vertueuses et de nobles cœurs; il n'y a point un homme libre, et le despotisme est l'infaillible résultat de ces belles doctrines qui ont prétendu délivrer l'homme au

prix du néant. Elles n'ont fait, en attendant, que lui préparer de nouvelles chaines ici-bas. Je crains bien que les systèmes de nos jours ne servent pas mieux la liberté, en se jetant dans l'excès opposé. L'homme tel qu'ils le conçoivent n'est pas plus l'homme véritable que celui du Bouddhisme. Pour s'être follement grandi jusqu'à se revêtir de la divinité, il n'en est pas moins méconnaissable, et ses droits, pour être ceux d'un Dieu, n'en sont pas plus assurés. La liberté ne peut descendre dans les sociétés humaines que si d'abord on l'a reconnue et consacrée dans l'âme de l'homme; elle n'est fille légitime que du spiritualisme. C'est là une considération qui doit se recommander plus particulièrement à l'attention des novateurs. L'Asie peut, à ce qu'il paraît, se passer de la liberté; mais pour nous, la liberté c'est notre vie, et il faut que les philosophes prennent bien garde de prêter des armes, même sans le vouloir, à ceux qui la combattent et ne demanderaient pas mieux que de la détruire en s'appuyant sur les prétendues démonstrations de la science.

Mais je quitte ces réflexions préliminaires; et après avoir indiqué suffisamment le but de ce livre, j'en arrive au sujet même qui le compose et à la vie du Bouddha.

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES DU BOUDDHISME

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES DU BOUDDHISME

CHAPITRE PREMIER

Naissance du Bouddha ; son éducation; son mariage ; choix de sa femme Gopâ. — Méditations du Bouddha ; sa vocation encouragée par les dieux ; les Quatre rencontres ; résolutions du jeune prince ; résistance de son père et de sa famille; il s'enfuit de Kapilavastou. — Ses études à Vaiçâlî, à Râdjagriha ; ses cinq compagnons ; il quitte le monde. — Sa retraite à Ourouvilva pendant six années ; ses austérités ; ses extases ; avénement du Bouddha parfaitement accompli ; Bodhimanda et Bodhidrouma ; Vadjrâsanam — Le Bouddha sort de sa retraite ; il fait pour la première fois tourner la roue de la Loi à Bénarès ; ses prédications ; son séjour dans le Magadha et dans le Koçala ; Bimbisâra, Adjâtaçatrou, Prasénadjit, Anâthapindika. — Le Bouddha revoit son père ; ses luttes contre les Brahmanes ; ses triomphes ; enthousiasme populaire. — Mort du Bouddha à l'âge de quatre-vingts ans, à Kouçinagara.

Ce fut vers la fin du septième siècle avant notre ère que naquit le Bouddha, dans la ville de Kapilavastou, capitale d'un royaume de ce nom dans l'Inde centrale au pied des

montagnes du Népâl, et au nord de l'Oude actuel [1]. Son père Çouddhodana, de la famille des Çâkyas, et issu de la grande race solaire des Gôtamides, était roi de la contrée. Sa mère, Mâyâ Dévî, était fille du roi Soupraboud-dha, et sa beauté était tellement extraordinaire, qu'on lui avait donné ce surnom de Mâyâ ou l'Illusion, parce que son corps, ainsi que le dit le *Lalitavistâra*, semblait être le produit d'une illusion ravissante. Les vertus et les talents de Mâyâ Dévî surpassaient encore sa beauté, et elle réunissait les qualités les plus rares et les plus hautes de l'intelligence et de la piété. Çouddhodana était digne d'une telle compagne, et « roi de la Loi, il commandait « selon la Loi. Dans le pays des Çâkyas, pas un prince « n'était honoré et respecté autant que lui de toutes les « classes de ses sujets, depuis ses conseillers et les gens « de sa cour jusqu'aux chefs de maison et aux mar- « chands. »

Telle était la noble famille dans laquelle devait naître le Libérateur. Il appartenait donc à la caste des Kshattriyas ou des guerriers, et lorsque plus tard il embrassa la vie religieuse, on le nomma, pour rappeler son illustre origine, Çâkyamouni, c'est-à-dire le solitaire (le moine, μόνος) des Çâkyas, ou bien encore Çramana Gaoutama, l'ascète

[1] A la fin du quatrième siècle de notre ère, Fa-Hien, le pèlerin chinois, visita Kapilavastou qu'il trouva en ruine. Voir le *Foe-Koué-Ki* d'Abel Rémusat, page 198. Hiouen-Thsang visita aussi ces ruines deux siècles plus tard vers l'an 632 de notre ère. Elles étaient considérables; et l'enceinte du palais et des jardins du roi, encore très-visible, avait près d'une lieue de tour. Voir l'*Histoire de la vie et des voyages de Hiouen-Thsang*, par M. Stanislas Julien, page 126, et aussi les *Mémoires de Hiouen-Thsang*, par le même, tome I, page 309. Parmi ces ruines, on montra à Hiouen-Thsang les traces de la chambre à coucher de la mère du Bouddha et du cabinet d'études du jeune prince.

des Gôtamides. Son nom personnel, choisi par son père, était Siddhârtha ou Sarvârthasiddha, et il conserva ce nom tout le temps qu'il résida près de sa famille à Kapilavastou comme prince royal (Koumârarâdjâ). Plus tard, il devait l'échanger pour de plus glorieux.

La reine sa mère, qui s'était retirée vers l'époque de l'accouchement dans un jardin de plaisance appelé le jardin de Loumbinî[1], du nom de sa grand'mère, fut surprise par les douleurs de l'enfantement sous un arbre (plaksha), et elle donna naissance à Siddhârtha le 3 du mois Outtâraçâdha, ou, suivant un autre calcul, le quinzième jour du mois Vaiçâkha. Mais, affaiblie sans doute par les austérités pieuses auxquelles elle s'était livrée durant sa grossesse, peut-être aussi inquiète des prédictions que les Brahmanes lui avaient faites sur le fils qui devait sortir d'elle, Mâyâ Dévî mourut sept jours après, « afin qu'elle « n'eût pas ensuite, dit la légende, le cœur brisé de voir « son fils la quitter pour aller errer en religieux et en « mendiant. » L'orphelin fut confié aux soins de sa tante maternelle Pradjâpatî Gaoutamî, qui était aussi une des femmes de son père, et qui devait être plus tard, au temps de la prédication du Bouddha, une de ses adhérentes les plus dévouées.

L'enfant était aussi beau que l'avait été sa mère, et le Brahmane Asita, chargé de le présenter au temple des dieux, suivant l'antique usage, prétendait reconnaître sur lui les trente-deux signes principaux et les quatre-vingts marques secondaires qui caractérisent le grand

[1] Le parc de Loumbini était à sept ou huit lieues au nord-est de Kapilavastou. Hiouen-Thsang le visita dévotement. Voir ses *Mémoires*, tome I, page 322.

homme, selon les croyances populaires de l'Inde. Quelle que fût la vérité de ces pronostics, Siddhârtha ne tarda point à justifier la haute opinion qu'on s'était faite de lui. Conduit « aux écoles d'écriture, » il s'y montrait plus habile que ses maîtres, et un d'eux, Viçvamitra, sous la direction de qui il était plus spécialement placé, déclara bientôt qu'il n'avait plus rien à lui apprendre. Au milieu des compagnons de son âge, l'enfant ne prenait point part à leurs jeux ; il semblait dès lors nourrir les pensées les plus hautes ; souvent il se retirait à l'écart pour méditer, et un jour qu'il était allé visiter avec ses camarades « le village de l'Agriculture, » il s'égara seul dans un vaste bois, où il resta de longues heures sans qu'on sût ce qu'il était devenu. L'inquiétude gagna jusqu'au roi son père, qui alla de sa personne le chercher dans la forêt, et qui le trouva sous l'ombre d'un djambou, plongé dans une réflexion profonde.

Cependant l'âge arrivait où le jeune prince devait être marié. Les principaux vieillards des Çâkyas se souvenaient de la prédiction des Brahmanes, qui avaient annoncé que Siddhârtha pourrait bien renoncer à la couronne pour se faire ascète. Ils allèrent donc prier le roi de marier son fils le plus tôt qu'il pourrait pour assurer l'avenir de sa race. Ils espéraient enchaîner le jeune homme au trône par une union précoce. Mais le roi, qui connaissait sans doute les intentions du prince, n'osa pas lui parler lui-même ; il chargea les vieillards de s'entendre avec lui, et de lui faire la proposition à laquelle ils attachaient tant d'importance. Siddhârtha, qui craignait « les « maux du désir, plus redoutables encore que le poison, « le feu ou l'épée, » demanda sept jours pour réfléchir ;

puis, sûr de lui-même, après s'être longtemps consulté, et certain que le mariage, accepté par bien des sages avant lui, ne lui ôterait ni le calme de la réflexion, ni le loisir de ses méditations, il consentit à la prière qu'on lui adressait, ne mettant à son union qu'une seule condition : « La femme qu'on lui offrirait ne serait point une créature vulgaire et sans retenue; peu lui importait d'ailleurs quelle serait sa caste ; il la prendrait parmi les vaiçyas et les çoûdras, aussi bien que parmi les brahmanes et les kshattriyas, pourvu qu'elle fût douée des qualités qu'il désirait dans sa compagne ». Il remettait aux vieillards une liste complète de ces qualités, destinée à les guider dans leurs recherches.

Le pourohita, ou prêtre domestique, du roi Çouddhodana, fut donc chargé de parcourir toutes les maisons de Kapilavastou, et d'y découvrir, en examinant les jeunes filles, celle qui remplissait le mieux les vœux du prince, « dont le cœur, sans se laisser éblouir ni par la famille ni par la race, ne se plaisait qu'aux qualités vraies et à la moralité. » La liste des vertus exigées fut successivement présentée à une foule de jeunes filles de tout rang, de toute classe ; aucune ne parut y satisfaire. L'une d'elles, enfin, répondit au pourohita qu'elle possédait toutes les qualités que désirait le prince, et qu'elle serait sa compagne s'il voulait bien l'accepter. Mandée devant le jeune homme avec une foule d'autres beautés de son âge, elle fut distinguée par lui, et le roi donna son consentement à ce mariage. Mais le père de la jeune fille, Dandapâni, de la famille des Çâkyas, se montra moins facile; et, comme le jeune prince passait pour être complétement abandonné à la mollesse et à l'indolence, il exigea, avant de lui accor-

der sa fille, la belle Gopâ, qu'il fit preuve des talents qu'il possédait en tout genre. « Le noble jeune homme, disait « le sévère Dandapâni, a vécu dans l'oisiveté au milieu « du palais, et c'est une loi de notre famille de ne donner « nos filles qu'à des hommes habiles dans les arts, ja- « mais à ceux qui y sont étrangers. Ce jeune homme ne « connait ni l'escrime, ni l'exercice de l'arc, ni le pugilat, « ni les règles de la lutte ; comment pourrais-je donner « ma fille à celui qui n'est pas habile dans les arts ? »

Le noble Siddhârtha fut donc obligé, tout prince qu'il était, de montrer des talents que sa modestie avait cachés jusque-là. On réunit cinq cents des plus distingués parmi les jeunes Çâkyas ; et la belle Gopâ fut promise au vainqueur. Le prince royal l'emporta aisément sur ses rivaux. Mais la lutte porta d'abord sur des exercices plus relevés que ceux auxquels le conviait Dandapâni. Siddhârtha se montra plus habile, non-seulement que ses concurrents, mais encore que les juges, dans l'art de l'écriture, dans l'arithmétique, dans la grammaire, la syllogistique, la connaissance des Védas, les systèmes philosophiques, la morale, etc. Puis, des exercices de l'esprit passant à ceux du corps, il resta victorieux de tous ses compagnons, au saut, à la natation, à la course, à l'arc, et à une foule d'autres jeux où il déployait autant de force que d'adresse. Parmi ses adversaires figuraient ses deux cousins : Ananda, qui fut un de ses disciples les plus fidèles, et Dévadatta, qui, profondément irrité d'une défaite, devint, à partir de ce jour, son implacable ennemi. La belle Gopâ fut le prix de son triomphe ; et la jeune fille, qui s'était crue digne d'un roi, fut déclarée la première de ses épouses. Dès ce moment, elle prit, malgré les conseils de ses pa-

rents, l'habitude de ne jamais se voiler le visage ni devant eux ni devant les gens du palais. « Assis, debout ou « marchant, disait-elle, les gens respectables, quoique « découverts, sont toujours beaux. Le diamant précieux « et brillant brille encore davantage au sommet d'un « étendard. Les femmes qui, maîtrisant leurs pensées et « domptant leurs sens, satisfaites de leur mari, ne pensent jamais à un autre, peuvent paraître sans voile, « comme le soleil et la lune. Le suprême et magnanime « Rishi, ainsi que la foule des autres dieux, connaissent « ma pensée, mes mœurs, mes qualités, ma retenue et « ma modestie. Pourquoi donc me voilerais-je le visage?»

Quelque heureuse que fût cette union contractée sous de tels auspices, elle ne pouvait détourner Siddhârtha des desseins qu'il avait dès longtemps formés. Au milieu de son splendide palais et du luxe qui l'entoure, au milieu même des fêtes et des concerts qui se succèdent perpétuellement, le jeune prince ne cesse de méditer courageusement sa sainte entreprise; et, dans l'amertume et l'héroïsme de son cœur, il se disait souvent : « Les trois « mondes, le monde des Dieux, celui des Asouras et celui « des hommes, sont brûlés par les douleurs de la vieil- « lesse et de la maladie; ils sont dévorés par le feu de la « mort et privés de guide. La vie d'une créature est pa- « reille à l'éclair des cieux. Comme le torrent qui des- « cend de la montagne, elle coule avec une irrésistible « vitesse. Par le fait de l'existence, du désir et de l'igno- « rance, les créatures dans le séjour des hommes et des « Dieux sont dans la voie des trois maux. Les ignorants « roulent en ce monde, de même que tourne la roue du « potier. Les qualités du désir, toujours accompagnées de

« crainte et de misère, sont les racines des douleurs.
« Elles sont plus redoutables que le tranchant de l'épée
« ou la feuille de l'arbre vénéneux. Comme une image
« réfléchie, comme un écho, comme un éblouissement ou
« le vertige de la danse, comme un songe, comme un
« discours vain et futile, comme la magie et le mirage,
« elles sont remplies de fausseté, et vides comme l'écume
« ou la bulle d'eau. La maladie ravit aux êtres leur lustre,
« et fait décliner les sens, le corps et les forces; elle
« amène la fin des richesses et des biens. Elle amène le
« temps de la mort et de la transmigration. La créature
« la plus agréable et la plus aimée disparaît pour tou-
« jours; elle ne revient plus à nos yeux, pareille à la
« feuille et au fruit tombés de l'arbre dans le courant du
« fleuve. L'homme alors, sans compagnon, sans second,
« s'en va tout seul et impuissant avec la possession du
« fruit de ses œuvres. »

Puis, à ces réflexions pleines de mélancolie et de miséricorde, il ajoutait encore :

« Tout composé est périssable; ce qui est composé n'est
« jamais stable; c'est le vase d'argile que brise le moin-
« dre choc; c'est la fortune empruntée à un autre; c'est
« une ville de sable qui ne se soutient pas; c'est le bord
« sablonneux d'un fleuve. Tout composé est tour à tour
« effet et cause. L'un est dans l'autre comme dans la se-
« mence est le germe, quoique le germe ne soit pas la
« semence. Mais la substance, sans être durable, n'a pas
« cependant d'interruption; nul être n'existe qui ne
« vienne d'un autre; et de là, la perpétuité apparente des
« substances. Mais le sage ne s'y laisse point tromper.
« Ainsi le bois qui est frotté, le bois avec lequel on frotte

« et l'effort des mains, voilà trois choses d'où nait le feu ;
« mais il ne tarde pas à s'éteindre, et le sage, le cherchant
« vainement dans l'espace, se demande : D'où est-il venu?
« Où est-il allé? En s'appuyant sur les lèvres, sur le gosier
« et sur le palais, le son des lettres naît par le mouve-
« ment de la langue; et la parole se forme par le juge-
« ment de l'esprit. Mais tout discours n'est qu'un écho,
« et le langage à lui seul est sans essence. C'est le son
« d'un luth, le son d'une flûte, dont le sage se demande
« encore : D'où est-il venu? Où est-il allé?

« Ainsi, de causes et d'effets naissent toutes les aggré-
« gations; et le yogui, le sage, en y réfléchissant, s'aper-
« çoit que les aggrégations ne sont que le vide, qui seul
« est immuable. Les êtres que nos sens nous révèlent
« sont vides au dedans; ils sont vides au dehors. Aucun
« d'eux n'a la fixité, qui est la marque véritable de la Loi.

« Mais cette Loi qui doit sauver le monde, je l'ai com-
« prise; je dois la faire comprendre aux Dieux et aux
« hommes réunis. Cent fois, je me suis dit : Après avoir
« atteint l'intelligence suprême (Bodhi), je rassemblerai
« les êtres vivants; je leur montrerai la porte la plus sûre
« de l'immortalité. Les retirant de l'océan de la création,
« je les établirai dans la terre de la patience. Hors des
« pensées nées du trouble des sens, je les établirai dans
« le repos. En faisant voir la clarté de la Loi aux créa-
« tures obscurcies par les ténèbres d'une ignorance pro-
« fonde, je leur donnerai l'œil qui voit clairement les
« choses; je leur donnerai le beau rayon de la pure sa-
« gesse, l'œil de la Loi, sans tache et sans corruption. »

Ces graves réflexions poursuivaient le jeune Siddhârtha jusque dans ses songes; et une nuit, un des Dieux du

Toushita, le séjour de la joie, Hridéva, dieu de la modestie, lui apparut et l'encouragea par ces douces paroles à remplir enfin la mission à laquelle il se préparait depuis de si longues années :

« Pour celui qui a la pensée d'apparaître dans le « monde, dit le dieu, c'est aujourd'hui le temps et « l'heure. Celui qui n'est pas délivré ne peut délivrer ; « l'aveugle ne peut montrer la route ; mais celui qui est « libre peut délivrer; celui qui a ses yeux peut montrer « la route aux autres qui l'ignorent. Aux êtres, quels « qu'ils soient, brûlés par le désir, attachés à leurs mai- « sons, à leurs richesses, à leurs fils, à leurs femmes, « fais désirer, après les avoir instruits, d'aller dans le « monde errer en religieux. »

Cependant le roi Çoûddhodana devinait les projets qui agitaient le cœur de son fils. Il redoubla de caresses et de soins pour lui. Il lui fit faire trois palais nouveaux, un pour le printemps, un pour l'été et un autre pour l'hiver ; et, craignant que le jeune prince ne profitât de ses excursions pour échapper à sa famille, il donna les ordres les plus sévères et les plus secrets pour qu'on surveillât toutes ses démarches. Mais toutes ces précautions d'un père qui craignait de perdre son fils étaient inutiles. Les circonstances les plus imprévues et les plus ordinaires venaient donner aux résolutions du prince une énergie toujours croissante.

Un jour qu'avec une suite nombreuse il sortait par la porte orientale de la ville pour se rendre au jardin de Loumbini, auquel s'attachaient tous les souvenirs de son enfance, il rencontra sur sa route un homme vieux, cassé, décrépit ; ses veines et ses muscles étaient saillants sur

tout son corps; ses dents étaient branlantes; il était couvert de rides, chauve, articulant à peine des sons rauques et désagréables; il était tout incliné sur un bâton; tous ses membres, toutes ses jointures tremblaient.

« Quel est cet homme? dit avec intention le prince à son « cocher. Il est de petite taille et sans forces; ses chairs « et son sang sont désséchés; ses muscles sont collés à « sa peau, sa tête est blanchie, ses dents sont branlantes, « son corps est amaigri; appuyé sur un bâton, il marche « avec peine, trébuchant à chaque pas. Est-ce la condition « particulière de sa famille? ou bien est-ce la loi de toutes « les créatures du monde?

« — Seigneur, répondit le cocher, cet homme est acca-« blé par la vieillesse; tous ses sens sont affaiblis, la souf-« france a détruit sa force; et il est dédaigné par ses pro-« ches; il est sans appui; inhabile aux affaires, on « l'abandonne comme le bois mort dans la forêt. Mais ce « n'est pas la condition particulière de sa famille. En toute « créature la jeunesse est vaincue par la vieillesse; votre « père, votre mère, la foule de vos parents et de vos al-« liés finiront par la vieillesse aussi; il n'y a pas d'autre « issue pour les créatures.

« — Ainsi donc, reprit le prince, la créature ignorante « et faible, au jugement mauvais, est fière de la jeunesse « qui l'enivre, et elle ne voit pas la vieillesse qui l'attend. « Pour moi, je m'en vais. Cocher, détourne promptement « mon char. Moi, qui suis aussi la demeure future de la « vieillesse, qu'ai-je à faire avec le plaisir et la joie? » Et le jeune prince, détournant son char, rentra dans la ville, sans aller à Loumbinî.

Une autre fois, il se dirigeait avec une suite nombreuse,

par la porte du midi, au jardin de plaisance, quand il aperçut sur le chemin un homme atteint de maladie, brûlé de la fièvre, le corps tout amaigri et tout souillé, sans compagnon, sans asile, respirant avec une grande peine, tout essoufflé et paraissant obsédé de la frayeur du mal et des approches de la mort. Après s'être adressé à son cocher, et en avoir reçu la réponse qu'il en attendait :

« La santé, dit le jeune prince, est donc comme le jeu « d'un rêve, et la crainte du mal a donc cette forme insup- « portable ! Quel est l'homme sage qui, après avoir vu ce « qu'elle est, pourra désormais avoir l'idée de la joie et « du plaisir ? »

Le prince détourna son char, rentra dans la ville, sans vouloir aller plus loin.

Une autre fois encore, il se rendait, par la porte de l'ouest, au jardin de plaisance, quand sur la route il vit un homme mort, placé dans une bière et recouvert d'une toile. La foule de ses parents tout en pleurs l'entourait, se lamentant avec de longs gémissements, s'arrachant les cheveux, se couvrant la tête de poussière et se frappant la poitrine en poussant de grands cris. Le prince, prenant encore le cocher à témoin de ce douloureux spectacle, s'écria :

« Ah ! malheur à la jeunesse que la vieillesse doit dé- « truire; ah ! malheur à la santé que détruisent tant de « maladies; ah ! malheur à la vie où l'homme reste si peu « de jours ! S'il n'y avait ni vieillesse, ni maladie, ni « mort ! Si la vieillesse, la maladie, la mort étaient pour « toujours enchaînées ! »

Puis, trahissant pour la première fois sa pensée, le jeune prince ajouta : « Retournons en arrière; je songerai « à accomplir la délivrance. »

Une dernière rencontre vint le décider et terminer toutes ses hésitations[1]. Il sortait par la porte du nord pour se rendre au jardin de plaisance, quand il vit un bhikshou, ou mendiant, qui paraissait dans tout son extérieur, calme, discipliné, retenu, voué aux pratiques d'un brahmatchari[2], tenant les yeux baissés, ne fixant pas ses regards plus loin que la longueur d'un joug, ayant une tenue accomplie, portant avec dignité le vêtement du religieux et le vase aux aumônes.

« Quel est cet homme? demanda le prince.

« — Seigneur, répondit le cocher, cet homme est un de « ceux qu'on nomme bhikshous; il a renoncé à toutes les « joies du désir et il mène une vie très-austère; il s'efforce « de se dompter lui-même et s'est fait religieux. Sans pas- « sion, sans envie, il s'en va cherchant des aumônes.

« — Cela est bon et bien dit, reprit Siddhârtha. L'en- « trée en religion a toujours été louée par les sages; elle « sera mon recours et le recours des autres créatures; « elle deviendra pour nous un fruit de vie, de bonheur et « d'immortalité. »

Puis le jeune prince, ayant détourné son char, rentra dans la ville sans voir Loumbinî; sa résolution était prise.

Cette résolution ne pouvait rester longtemps un secret.

[1] Ces rencontres diverses sont fameuses dans les légendes bouddhiques. Le roi Açoka avait fait élever des stoûpas et des vihâras dans tous les lieux où le Bouddha les avait faites. Hiouen-Thsang, au septième siècle de notre ère, vit encore tous ces monuments et leurs ruines.

[2] Brahmatchari, ou celui qui marche dans la voie des brahmanes; c'est le nom du jeune brahmane tout le temps qu'il étudie les Védas, c'est-à-dire jusqu'à trente-cinq ans à peu près. La condition principale de son noviciat est une chasteté absolue.

Le roi, qui en fut bientôt instruit, devint plus vigilant que jamais. Il fit placer des gardes à toutes les issues du palais; et les serviteurs du roi, dans leur inquiétude, veillaient jour et nuit. Mais le jeune prince ne devait point d'abord chercher à s'échapper par ruse; et ce moyen, qui lui répugnait, ne devait être pour lui qu'une ressource extrême. Gopâ, sa femme, fut la première à laquelle il s'ouvrit; et dans une nuit où, tout effrayée d'un rêve, elle lui en demandait l'explication, il lui confia son projet et sut la consoler, du moins pour ce moment, de la perte qu'elle allait faire. Puis, rempli de respect et de soumission pour son père, il alla le trouver cette nuit même et lui dit :

« Seigneur, voici que le temps de mon apparition dans « le monde est arrivé; n'y faites point obstacle et n'en « soyez point chagrin. Souffrez, ô roi, ainsi que votre fa- « mille et votre peuple, souffrez que je m'éloigne. »

Le roi, les yeux remplis de larmes, lui répondit : « Que « faut-il, ô mon fils, pour te faire changer de dessein? « Dis-moi le don que tu désires; je te le ferai. Moi-même, « ce palais, ces serviteurs, ce royaume, prends tout.

« — Seigneur, répondit Siddhârtha d'une voix douce, « je désire quatre choses, accordez-les-moi. Si vous pou- « vez me les donner, je resterai près de vous, et vous me « verrez toujours dans cette demeure, que je ne quitterai « pas. Que la vieillesse, Seigneur, ne s'empare jamais de « moi; que je reste toujours en possession de la jeunesse « aux belles couleurs; que la maladie, sans aucun pouvoir « sur mon corps, ne m'attaque jamais; que ma vie soit « sans bornes et sans déclin. »

Le roi, en écoutant ces paroles, fut accablé de douleur.

« O mon enfant, s'écria-t-il, ce que tu demandes est « impossible, et je n'y puis rien. Les Rishis eux- « mêmes, au milieu du Kalpa où ils ont vécu, n'ont jamais « échappé à la crainte de la vieillesse, de la maladie et de « la mort, ni au déclin.

« — Si je ne puis éviter la crainte de la vieillesse, de « la maladie et de la mort, ni le déclin, reprit le jeune « homme, si vous ne pouvez, Seigneur, m'accorder les « quatre choses principales, veuillez du moins, ô roi, « m'en accorder une autre qui n'est pas moins impor- « tante : Faites qu'en disparaissant d'ici-bas je ne sois plus « sujet aux vicissitudes de la transmigration. »

Le roi comprit qu'il n'y avait point à combattre un dessein si bien arrêté, et dès que le jour parut il convoqua les Çâkyas pour leur apprendre cette triste nouvelle. On résolut de s'opposer par la force à la fuite du prince. On se distribua la garde des portes, et tandis que les jeunes gens faisaient sentinelle, les plus anciens d'entre les vieillards se répandaient en grand nombre dans toutes les parties de la ville pour y semer l'alarme et avertir les habitants. Le roi Çouddhodana lui-même, entouré de cinq cents jeunes Çâkyas, veillait à la porte du palais, tandis que ses trois frères, oncles du jeune prince, étaient à chacune des portes de la ville, et qu'un des principaux Çâkyas se tenait au centre pour faire exécuter tous les ordres avec ponctualité. A l'intérieur du palais, la tante de Siddhârtha, Mahâ Pradjâpatî Gaoutamî, dirigeait la vigilance des femmes, et, pour les exciter, elle leur disait : « Si « après avoir quitté la royauté et ce pays, il allait loin « d'ici errer en religieux, tout ce palais, dès qu'il se- « rait parti, serait rempli de tristesse, et la race du roi,

« qui dure depuis si longtemps, serait interrompue. »

Tous ces efforts étaient vains; dans une des nuits suivantes, quand tous les gardes, fatigués par de longues veilles, étaient assoupis, le jeune prince donna l'ordre à son cocher Tchhandaka de seller son cheval Kantaka, et il put s'échapper de la ville sans que personne l'eût aperçu. Avant de lui céder, le fidèle serviteur lui avait livré un dernier assaut; et, le visage baigné de pleurs, il l'avait supplié de ne point sacrifier ainsi sa belle jeunesse pour aller mener la vie misérable d'un mendiant, et de ne point quitter ce splendide palais, séjour de tous les plaisirs et de toutes les joies. Mais le prince n'avait point faibli devant ces prières d'un cœur dévoué, et il avait répondu :

« Évités par les sages comme la tête d'un serpent,
« abandonnés sans retour comme un vase impur, ô
« Tchhandaka, les désirs, je ne le sais que trop, sont des-
« tructeurs de toute vertu; j'ai connu les désirs, et je n'ai
« plus de joie. Une pluie de tonnerres, de haches, de
« piques, de flèches, de fers enflammés, comme les éclairs
« étincelants ou le sommet embrasé d'une montagne,
« tomberait sur ma tête, que je ne renaîtrais pas avec le
« désir d'avoir une maison. »

Il était minuit quand le prince sortit de Kapilavastou ; et l'astre Poushya, qui avait présidé à sa naissance, se levait à ce moment au-dessus de l'horizon. Sur le point de quitter tout ce qu'il avait aimé jusque-là, le cœur du jeune homme fut un instant attendri ; et, jetant un dernier regard sur le palais et sur la ville qu'il abandonnait :

« Avant d'avoir obtenu la cessation de la naissance et
« de la mort, dit-il d'une voix douce, je ne rentrerai pas
« dans la ville de Kapila ; je n'y rentrerai pas avant d'avoir

« obtenu la demeure suprême exempte de vieillesse et de « mort, ainsi que l'intelligence pure. Quand j'y reviendrai, « la ville de Kapila sera debout, et non point appesantie « par le sommeil. »

Il ne devait, en effet, revoir son père et Kapilavastou que douze ans plus tard, pour les convertir à la foi nouvelle.

Cependant Siddhârtha marcha toute la nuit; après avoir quitté le pays des Çâkyas et celui des Kaoudyas, il traversa celui des Mallas et la ville de Ménéya. Quand le jour parut, il était arrivé à la distance de six yodjanas, une douzaine de lieues. Alors il descendit de son cheval, et le remit aux mains de Tchhandaka; puis il lui donna le bonnet dont sa tête était couverte, et l'aigrette de perles qui l'ornait, parures désormais inutiles; et il le congédia.

Le *Lalitavistâra*, auquel sont puisés une partie de ces détails, ajoute qu'à l'endroit de la terre où Tchhandaka retourna sur ses pas, un tchâitya, monument sacré, fut bâti; « et aujourd'hui encore, dit l'auteur, ce tchâitya est « connu sous le nom de Tchhandaka-Nivartana, c'est-à-dire « Retour de Tchhandaka sur ses pas. » Hiouen-Thsang vit encore ce stoûpa, qui avait été bâti, à ce qu'il rapporte, par le roi Açoka, et qui se trouvait sur la lisière d'une grande forêt, que Siddhârtha dut traverser, et qui était la route de Kouçinagara, où il devait mourir cinquante et un ans plus tard.

Resté seul, le prince voulut se dépouiller des derniers insignes de sa caste et de son rang. D'abord, il se coupa les cheveux avec son glaive, et les jeta au vent; un religieux ne pouvait plus porter la chevelure d'un guerrier. Puis, trouvant que des vêtements précieux lui convenaient

moins encore, il échangea les siens, qui étaient en soie de Bénarès (de Kâçî), avec un chasseur qui en avait de tout usés en peau de cerf de couleur jaune. Le chasseur accepta non sans quelque embarras; car il sentait bien qu'il avait affaire à un personnage de haute distinction.

A peine s'était-on aperçu dans le palais de l'évasion de Siddhârtha, que le roi avait envoyé à sa poursuite des courriers, qui ne devaient pas revenir sans lui. Dans leur course rapide, ils rencontrèrent bientôt le chasseur qui était couvert des vêtements du prince ; et peut-être lui eussent-ils fait un mauvais parti, quand la présence de Tchhandaka vint les calmer. Il leur raconta la fuite de Siddhârtha; et comme les messagers, pour se montrer obéissants aux ordres du roi, voulaient poursuivre leur route jusqu'à ce qu'ils eussent atteint le prince, le cocher les en détourna :

« Vous ne pourrez pas le ramener, leur dit-il; le jeune « homme est ferme dans son courage et dans ses résolu« tions. » Il a dit : « Je ne reviendrai pas dans la grande « cité de Kapilavastou avant d'avoir atteint l'intelligence « suprême, parfaite et accomplie, avant d'être Bouddha. » « Il ne reviendra pas sur ses paroles; et comme il l'a dit, « cela sera ; le jeune homme ne variera pas. »

Tchhandaka ne put offrir d'autres consolations au roi; il rendit à Mahâ Pradjâpatî Gaoutamî les joyaux que Siddhârtha lui avait remis; mais la reine ne pouvant regarder ces ornements qui lui rappelaient de trop tristes souvenirs, les jeta dans un étang, appelé depuis lors l'Étang des ornements (*Abharanapoushkarî*). Quant à Gopâ, la jeune épouse de Siddhârtha, elle connaissait trop sa fermeté inébranlable pour se flatter qu'il reviendrait bientôt,

comme on voulait le lui faire espérer ; et quelque préparée qu'elle fût à cette affreuse séparation, elle ne pouvait s'en consoler, malgré le glorieux avenir de son mari, que lui rappelait le fidèle Tchhandaka.

Après avoir séjourné chez plusieurs brahmanes, qui lui offrirent successivement l'hospitalité, le jeune prince arriva de proche en proche dans la grande ville de Vaiçâli. Il avait à se préparer encore à la longue lutte qu'il allait engager avec la doctrine brahmanique. Trop modeste pour se croire déjà en état de vaincre, il voulut se mettre lui-même à l'épreuve, et savoir en même temps ce que valait précisément cette doctrine. Il alla trouver le brahmane Arâta Kâlâma, qui passait pour le plus savant des maîtres, et qui n'avait pas moins de trois cents disciples, sans compter une foule d'auditeurs. La beauté du jeune homme, quand il parut pour la première fois dans cette grande assemblée, frappa tous les assistants d'admiration, à commencer par Kâlâma lui-même; mais bientôt il admira davantage encore la science de Sidhhârtha, et il le pria de partager avec lui le fardeau de l'enseignement. Mais le jeune sage se disait déjà :

« Cette doctrine d'Arâta n'est pas vraiment libératrice; « la pratiquer n'est pas une vraie libération, ni un épui-« sement complet de la misère. » Puis il ajoutait dans son cœur : « En perfectionnant cette doctrine, qui consiste « dans la pauvreté et la restriction des sens, je parvien-« drai à la vraie délivrance; mais il me faut encore de « plus grandes recherches. »

Il resta donc quelque temps à Vaiçâli. En la quittant, il s'avança dans le pays de Magadha jusqu'à Râdjagriha, qui en était la capitale. La réputation de sa sagesse et de

sa beauté l'y avait précédé; et le peuple, frappé d'étonnement de voir une telle abnégation dans un si beau jeune homme, se porta en foule à sa rencontre. La multitude qui ce jour-là remplissait les rues de la ville, cessa, dit la légende, ses achats et ses ventes, et s'abstint même de boire des liqueurs et du vin, pour aller contempler le noble mendiant qui venait quêter l'aumône. Le roi lui-même, Bimbisâra, l'apercevant des fenêtres de son palais où l'avait amené cette émotion populaire, le fit observer jusqu'au lieu de sa retraite sur le penchant du mont Pandava; et dès le lendemain matin, pour lui faire honneur, il s'y rendit de sa personne, accompagné d'une suite nombreuse. Bimbisâra était du même âge à peu près que Siddhârtha; et profondément ému de la condition étrange où il voyait le jeune prince, charmé de ses discours à la fois si élevés et si simples, touché de sa magnanimité et de sa vertu, il fut dès ce moment gagné à sa cause, et il ne cessa de le protéger durant tout son règne. Mais ses offres les plus séduisantes ne purent ébranler le nouvel ascète; et après avoir demeuré assez longtemps dans la capitale, Siddhârtha se retira loin du bruit et de la foule sur les bords de la rivière Nairandjanâ, la Phalgou de la géographie actuelle.

Si l'on en croit le Mahâvansa, cette chronique singhalaise, rédigée en vers au cinquième siècle de notre ère, par Mahânâma, qui la composa sur les plus anciens documents bouddhiques, le roi Bimbisâra se convertit au bouddhisme, ou, pour prendre les expressions mêmes de l'auteur, se réunit à la Congrégation du Vainqueur, dans la seizième année de son règne. Il était monté sur le trône à l'âge de quinze ans, et il n'en régna pas moins de cinquante-deux.

Son père était lié d'une amitié étroite avec le père de Siddhârtha ; et c'était là sans doute aussi un des motifs qui avaient disposé Bimbisâra à tant de bienveillance. Son fils Adjâtaçatrou, qui fut son assassin, ne partagea point d'abord ses sentiments pour le Bouddha, et il persécuta assez longtemps le novateur avant de recevoir sa doctrine, ainsi que nous le verrons plus tard.

Cependant, le Çramana-Gaoutama, malgré l'accueil enthousiaste qu'il recevait des peuples et des rois eux-mêmes, ne se croyait pas encore suffisamment prêt à sa grande mission. Il voulut faire une dernière et décisive épreuve des forces qu'il apporterait dans le combat. Il y avait à Râdjagriha un brahmane plus célèbre encore que celui de Vaiçâli. Il se nommait Roudraka, fils de Râma, et il jouissait d'une renommée sans égale dans le vulgaire et même parmi les savants. Siddhârtha se rendit modestement auprès de lui, et lui demanda d'être son disciple. Après quelques entretiens, Roudraka, aussi sincère que l'avait été Arâta-Kâlâma, fit de son disciple un égal, et l'établit dans une demeure d'instituteur, en lui disant : « Toi et moi nous enseignerons notre doctrine à cette « multitude. » Ses disciples étaient au nombre de sept cents.

Mais, comme à Vaiçâlî, la supériorité du jeune ascète ne tarda point à éclater, et bientôt il dut se séparer de Roudraka : « Ami, lui dit-il, cette voie ne conduit pas à « l'indifférence pour les objets du monde, ne conduit pas « à l'affranchissement de la passion, ne conduit pas à l'em- « pêchement des vicissitudes de l'être, ne conduit pas au « calme, ne conduit pas à l'intelligence parfaite, ne con- « duit pas à l'état de çramana, ne conduit pas au Nirvâna. »

Puis, en présence de tous les disciples de Roudraka, il se sépara de lui.

Parmi eux, il s'en trouva cinq qui, séduits par l'enseignement de Siddhârtha et la clarté de ses leçons, quittèrent leur ancien maître pour suivre le réformateur. Ce furent ses premiers disciples. Ils étaient tous les cinq de bonne caste, comme le dit la légende. Siddhârtha se retira d'abord avec eux sur le mont Gayâ ; puis il revint sur les bords de la Nairandjanâ, dans un village nommé Ourouvilva, où il résolut de rester avec ses compagnons avant d'aller enseigner le monde. Désormais il était fixé sur la science des brahmanes ; il en connaissait toute la portée ou plutôt toute l'insuffisance. Il se sentait plus fort qu'eux. Mais il lui restait à se fortifier contre lui-même ; et bien qu'il désapprouvât les excès de l'ascétisme brahmanique, il résolut de se soumettre pendant plusieurs années aux austérités et aux mortifications. C'était peut-être un moyen de gagner une considération égale à celle des brahmanes auprès du vulgaire ; mais c'était peut-être aussi un moyen de dompter ses sens.

Siddhârtha avait vingt-neuf ans quand il quitta le palais de Kapilavastou.

Ourouvilva est illustre dans les fastes du bouddhisme par cette longue retraite, qui ne dura pas moins de six ans, et pendant laquelle Siddhârtha se livra, sans que son courage faillît un seul instant, aux austérités les plus rudes « dont les Dieux eux-mêmes furent épouvantés. » Il y soutint contre ses propres passions les assauts les plus formidables, et nous verrons plus tard comment la légende a transformé ces luttes tout intérieures en combats où le démon Pâpiyân (*le très-vicieux*), avec toutes ses ruses et

ses violences, se trouve enfin terrassé et vaincu malgré son armée innombrable, sans avoir pu séduire ou effrayer le jeune ascète, qui, par sa vertu, détruisait l'empire de Mâra, le pêcheur.

Mais au bout de six ans de privations, de souffrances inouïes et de jeûnes accablants, Siddhârtha, persuadé que l'ascétisme n'était point la voie qui mène à l'intelligence accomplie, résolut de cesser des pratiques aussi insensées, et il reprit une nourriture abondante, que lui apportait une jeune fille de village, nommée Soudjâtâ. Il recouvra en peu de temps ses forces et sa beauté détruites dans ces macérations affreuses. Mais ces cinq disciples, qui lui étaient restés fidèles et l'avaient imité pendant ces six années, furent scandalisés de sa faiblesse ; ils le prirent en dédain, et l'abandonnèrent pour s'en aller à Bénarès, au lieu dit *Rishipatana*, où il devait lui-même les rejoindre bientôt.

Resté seul dans son ermitage d'Ourouvilva, Siddhârtha continua ses méditations, s'il ralentit ses austérités. C'est dans cette solitude qu'il acheva, selon toute apparence, d'arrêter pour jamais et les principes de son système et les règles de la discipline qu'il comptait proposer à ses adhérents. Il prit dès lors personnellement la tenue et les habitudes qu'il devait leur imposer plus tard ; et, par son propre exemple, il crut devoir prévenir les résistances que ses préceptes rigoureux pourraient rencontrer parmi ses sectateurs même les plus enthousiastes. Depuis six ans qu'il errait de villes en villes, de forêts en forêts, le plus souvent sans abri, et ne reposant que sur le sol, les vêtements que le chasseur lui avait jadis cédés tombaient en lambeaux. Il fallait les renouveler ; voici comment il

les remplaça. Une esclave de Soudjâtâ, la fille du chef d'Ouronvilva, qui se montrait si dévouée pour lui, et qui continuait à le nourrir, de concert avec dix de ses compagnes, était morte. On avait enterré cette femme, nommée Râdhâ, dans le cimetière voisin. Son corps avait été enveloppé d'une toile de *çâna*, espèce de lin assez grossier. Siddhârtha, quelques jours après, creusa la terre et reprit le linceul. Puis, « voulant montrer ce que doit faire un « religieux, » il lava dans un étang ce linceul tout rempli de terre, et le façonna de ses propres mains en le cousant. Le lieu où il s'assit en ce moment reçut depuis lors le nom de Pânçoukoûla sivana, c'est-à-dire, « la couture du « linceul. » De là vient que dans la suite il ordonna que ses religieux ne se couvrissent que de haillons rapiécés, qu'ils devaient recueillir dans les rues, sur les routes et même dans les cimetières. Qui d'entre eux aurait osé se plaindre ou résister, quand le rejeton illustre d'une grande famille royale, l'unique héritier des Çâkyas, abandonnant la puissance et la richesse, avait imposé ces lugubres vêtements à sa jeunesse et à sa beauté ?

Cependant le terme de ces longues et pénibles épreuves approchait. Siddhârtha n'avait plus qu'un seul pas à franchir. Il connaissait ses futurs adversaires ; il se connaissait lui-même ; il était sûr de leur faiblesse et de ses forces ; mais sa modestie éprouvait quelques derniers scrupules. Chargé du salut des créatures, il se demandait s'il avait enfin obtenu cette vue définitive et immuable de la vérité qu'il devait enseigner au monde.

« Par tout ce que j'ai fait et acquis, se disait-il quelque« fois, j'ai de beaucoup surpassé la loi humaine ; mais je ne « suis pas encore arrivé à distinguer clairement la véné-

« rable sagesse. Ce n'est pas là encore la voie de l'intel-
« ligence. Cette voie ne peut mettre un terme irrévocable
« ni à la vieillesse, ni à la maladie, ni à la mort. »

Puis il revenait aux méditations de son enfance; il se rappelait ces premières et splendides visions qu'il avait eues jadis dans le jardin de son père, à l'ombre d'un djambou; et il se demandait si sa pensée, mûrie par l'âge et par la réflexion, tenait bien toutes les merveilleuses promesses que s'était faites sa jeune imagination. Pouvait-il bien être le sauveur du genre humain?

Dans une de ces fréquentes extases qu'avait le jeune solitaire, après une méditation qui paraît avoir duré, presque sans interruption, pendant une semaine, Siddhârtha crut pouvoir, dans toute la sincérité de son cœur, se répondre à lui-même affirmativement :

« Oui, il avait enfin trouvé la voie forte du grand
« homme, la voie du sacrifice des sens, la voie infaillible
« et sans abattement, la voie de la bénédiction et de la
« vertu, la voie sans tache, sans envie, sans ignorance
« et sans passion, la voie qui montre le chemin de la dé-
« livrance, et qui fait que la force du démon n'est pas
« une force, la voie qui fait que les régions de la trans-
« migration ne sont pas des régions, la voie qui surpasse
« Çakra, Brahma, Mahêçvara et les gardiens du monde,
« la voie qui mène à la possession de la science univer-
« selle, la voie du souvenir et du jugement, la voie qui
« adoucit la vieillesse et la mort, la voie calme et sans
« trouble, exempte des craintes du démon, qui conduit à
« la cité du Nirvâna. »

En un mot, Siddhârtha crut à ce moment suprême pouvoir se dire qu'il était enfin le Bouddha parfaitement ac-

compli, c'est-à-dire le sage dans toute sa pureté, sa grandeur, et dans sa puissance plus qu'humaine, plus que divine.

Le lieu où Siddhârtha devint enfin Bouddha est aussi fameux dans la légende que Kapilavastou, le lieu de sa naissance, que Ourouvilva, le lieu de sa retraite de six années, et que Kouçinagara, le lieu de sa mort. L'endroit précis où se révéla le Bouddha est appelé Bodhimanda, c'est-à-dire le Siége de l'intelligence, et la tradition a conservé les moindres détails de cet acte solennel.

En se rendant des bords de la Nairandjanâ à Bodhimanda, le Bodhisattva [1] rencontra près de la route, à sa droite, un marchand d'herbe, qui coupait « une herbe « douce, flexible, propre à faire des nattes, et d'une « odeur très-suave. » Le Bodhisattva se détourna de son chemin, et, allant à cet homme, nommé Svastika, il lui demanda de l'herbe qu'il fauchait ; puis, s'en faisant un tapis, la pointe du gazon en dedans et la racine en dehors, il s'assit, les jambes croisées, le corps droit et tourné à l'orient, au pied d'un arbre qui est appelé « l'arbre de l'intelligence, Bodhidrouma. »

« Qu'ici, sur ce siége, dit-il en s'asseyant, mon corps « se dessèche, que ma peau, ma chair et mes os se dis- « solvent, si avant d'avoir obtenu l'intelligence suprême « je soulève mon corps de ce gazon où je l'assieds. »

Il y resta tout un jour et toute une nuit sans mouvement, et ce fut à la dernière veille, au moment du lever de l'aurore, à l'instant où l'on est le plus endormi, et,

[1] Le Bodhisattva est le futur Bouddha, c'est-à-dire l'être qui a toutes les qualités requises pour devenir Bouddha, mais qui ne l'est pas encore entièrement devenu.

comme le disent les Tibétains, à l'instant où l'on bat le tambour, que, s'étant revêtu de la qualité de Bouddha parfaitement accompli, et de celle de l'intelligence parfaite et accomplie, il atteignit la triple science.

« Oui, s'écria-t-il alors, oui, c'est ainsi que je mettrai « fin à cette douleur du monde. » Et frappant la terre avec sa main : « Que cette terre, ajouta-t-il, soit mon « témoin ; elle est la demeure de toutes les créatures ; « elle renferme tout ce qui est mobile ou immobile ; elle est « impartiale ; elle témoignera que je ne mens pas. »

Si le genre humain n'était pas sauvé, comme put le croire à ce moment Siddhârtha, du moins une religion nouvelle était fondée. Le Bouddha avait alors trente-six ans.

L'arbre sous lequel il s'assit à Bodhimanda était un figuier de l'espèce appelée *pippala* ; et la vénération des fidèles ne tarda pas à l'entourer d'un culte fervent qui dura de longs siècles. Dans l'année 632 de notre ère, c'est-à-dire douze cents ans après la mort du Bouddha, Hiouen-Thsang, le pèlerin chinois, vit encore le Bodhidrouma ou l'arbre qui passait pour l'être. C'était à peu près à quinze lieues de Râdjagriha, la capitale du Magadha, et non loin de la Nairandjânâ, comme l'indique le *Lalitavistâra*. L'arbre était protégé par des murs en briques très-élevés et fort solides, qui avaient une étendue considérable de l'est à l'ouest et se rétrécissaient sensiblement du nord au sud. La porte principale s'ouvrait à l'est en face de la rivière Nairandjânâ. La porte du midi était voisine d'un grand étang, sans doute celui où Siddhârtha avait lavé le linceul. A l'ouest était une ceinture de montagnes escarpées, et la partie du nord communiquait avec un grand couvent. Le tronc de l'arbre était d'un

blanc jaune; ses feuilles étaient vertes et luisantes, et, d'après ce qu'on dit au voyageur, elles ne tombaient ni en automne ni en hiver. Seulement, lui dit-on aussi, le jour anniversaire du Nirvâna du Bouddha, elles se détachent tout d'un coup pour renaître le lendemain plus belles qu'auparavant. Tous les ans, les rois, les ministres et les magistrats se rassemblaient encore à pareil jour, au-dessous de cet arbre, l'arrosaient avec du lait, allumaient des lampes, répandaient des fleurs et se retiraient après avoir recueilli les feuilles qui étaient tombées.

Près de l'«arbre de l'Intelligence», Hiouen-Thsang vit une statue du Bouddha devant laquelle il se prosterna; on en attribuait l'érection à Maitréya, un des disciples les plus renommés du maître. Tout à l'entour de l'arbre et de la statue, et dans un espace très-resserré, on voyait une foule de monuments sacrés qui rappelaient chacun quelque pieux souvenir. Il ne fallut pas moins de huit à neuf jours au dévot chinois pour les adorer tous l'un après l'autre. C'étaient des stoûpas et des vihâras ou monastères, de divers grandeurs et de diverses formes. On y montrait surtout à l'admiration des fidèles le Vadjrâsanam, c'est-à-dire le Trône de Diamant, un tertre où s'était assis le Bouddha, et qui devait disparaître un jour quand les hommes seraient moins vertueux, à ce que croyait la superstition populaire.

Je n'hésite pas à penser qu'à l'aide des indications si précises que nous donnent le *Lalitavistâra*, Fa-Hien et Hiouen-Thsang, il ne fût possible de retrouver Bodhimanda, et je ne serais pas étonné que quelque jour un des officiers de l'armée anglaise, si intelligents et si courageux, ne nous apprît qu'il a fait cette découverte; elle vaudrait

certainement toutes les peines qu'elle aurait coûté et que probablement on ne se donnerait pas en vain. La configuration des lieux n'a pas changé; et si les arbres ont péri, les ruines de tant de monuments doivent avoir laissé sur le sol des traces reconnaissables[1].

Cependant la retraite du Bouddha sous le figuier sacré de Bodhimanda n'était pas si étroite, qu'il n'y fût déjà visité. Sans compter Soudjâtâ et ses jeunes compagnes, qui nourrissaient le Bouddha de leurs aumônes, il vit au moins deux autres personnes qu'il convertit à la foi nouvelle. C'étaient deux frères, tous deux marchands, et qui passaient près de Bodhimanda revenant du sud, et remportant au nord, d'où ils étaient partis, des marchandises considérables. La caravane qui les suivait était nombreuse, puisqu'elle conduisait plusieurs centaines de chariots. Quelques attelages s'étant embourbés, les deux frères, qui se nommaient Trapousha et Bhallika, s'adressèrent au saint ascète pour sortir d'embarras, et, tout en suivant ses avis, ils furent touchés de sa vertu et de sa sagesse surhumaines. « Les « deux frères, dit le *Lalitavistâra,* ainsi que tous leurs « compagnons, allèrent en refuge dans la Loi du Boud- « dha. »

Malgré ce premier succès de bon augure, le Bouddha hésitait encore. Il était désormais certain d'avoir la pleine possession de la vérité. Mais comment serait-elle accueillie par les hommes? Il apportait aux créatures la lumière et

[1] On peut lire les rapports de sir Francis Buchanan (Hamilton) publiés par M. Montgomery Martin, dans son *History of Eastern India*, et celui du major Kittoe au tome XVI du *Journal* de la Société asiatique du Bengale. L'exploration de sir Francis Buchanan est de 1810, et celle du major Kittoe est de 1847. Il faut lire aussi le savant travail de M. Vivien de Saint-Martin, tome II des *Mémoires* de Hiouen-Thsang, pages 370 et suivantes.

le salut; mais voudraient-elles ouvrir les yeux? Entreraient-elles dans la voie où on les conviait à marcher? Le Bouddha se retira donc de nouveau dans la solitude; et, y étant resté dans la contemplation, il méditait ainsi en son cœur :

« La loi qui vient de moi est profonde, lumineuse, déliée, difficile à comprendre; elle échappe à l'examen ; « elle est hors de la portée du raisonnement, accessible « seulement aux savants et aux sages; elle est en opposition avec tous les mondes. Ayant abandonné toute idée « d'individualité, éteint toute notion, interrompu toute « existence par la voie du calme, elle est invisible en son « essence de vide; ayant épuisé le désir, exempte de passion, empêchant toute production de l'être, elle conduit « au Nirvâna. Mais si, devenu Bouddha vraiment accompli, « j'enseigne cette loi, les autres êtres ne la comprendront « pas; elle peut m'exposer à leurs insultes. Je ne me laisserai point aller à ma miséricorde. »

Trois fois le Bouddha fut sur le point de succomber à cette faiblesse; et peut-être eût-il renoncé pour jamais à sa grande entreprise, satisfait d'avoir trouvé pour lui seul le secret de la délivrance éternelle; mais une suprême réflexion vint le décider et trancher sans retour ses irrésolutions.

« Tous les êtres, se dit-il, qu'ils soient infimes, médiocres ou élevés, qu'ils soient très-bons, moyens ou très-mauvais, peuvent être rangés en trois classes : un « tiers est dans le faux et y restera; un tiers est « dans le vrai; un tiers est dans l'incertitude. Ainsi « un homme au bord d'un étang voit des lotus qui ne « sont pas sortis de l'eau, d'autres qui sont au niveau de

« l'eau, d'autres enfin qui sont élevés au-dessus de l'eau. « Que j'enseigne ou que je n'enseigne pas la Loi, cette « partie des êtres, qui est certainement dans le faux, ne « la connaîtra pas; que j'enseigne ou que je n'enseigne « pas la Loi, cette partie des êtres, qui est certainement « dans le vrai, la connaîtra; mais cette partie des êtres « qui est dans l'incertitude, si j'enseigne la Loi, la connaî-« tra; si je n'enseigne pas la Loi, elle ne la connaîtra pas. »

Le Bouddha se sentit alors « pris d'une grande pitié « pour cet assemblage d'êtres plongés dans l'incertitude ; » et ce fut une pensée de compassion qui le décida. Il allait ouvrir aux êtres, depuis longtemps égarés dans leurs pensées mauvaises, la porte de l'immortalité, en leur révélant les Quatre vérités sublimes, qu'il venait enfin de comprendre, et l'Enchaînement mutuel des causes.

Une fois fixé sur les bases de sa doctrine, et résolu de tout braver pour en propager les bienfaits, Siddhârtha se demanda quels seraient ceux à qui d'abord il la communiquerait. Sa première pensée fut pour ses anciens maîtres de Râdjagriha et de Vaiçâlî. Tous deux l'avaient naguère accueilli; il les avait trouvés tous les deux purs, bons, sans passion, sans envie, pleins de science et de sincérité. Il leur devait de partager avec eux la lumière nouvelle qui l'éclairait lui-même, et qu'ils avaient jadis vainement cherchée ensemble. Avant d'aller prêcher sa doctrine à Vârânaçî, la ville sainte (Bénarès), il voulait instruire Roudraka, le fils de Râma, et Arâta Kâlâma, dont il avait conservé un souvenir reconnaissant. Mais dans l'intervalle tous deux étaient morts. En l'apprenant, le Bouddha fut saisi d'un profond regret; il les eût sauvés l'un et l'autre, et ceux-là certainement n'eussent point

tourné en dérision l'enseignement de la Loi. Sa pensée se reporta donc sur les cinq disciples qui avaient longtemps partagé sa solitude, et qui l'avaient entouré de soins pendant qu'il pratiquait des austérités. Il est vrai qu'ils l'avaient quitté par un excès de zèle; mais « ces saints per« sonnages de bonne caste n'en étaient pas moins très-bons, « faciles à discipliner, à instruire, à purifier complète« ment; ils étaient faits aux pratiques austères; évidem« ment ils étaient tournés vers la route de la délivrance, « et déjà ils étaient affranchis des obstacles qui la ferment « à tant d'autres. » Eux non plus ne feraient point d'injure au Bouddha. Il résolut de les aller trouver.

Il quitta donc Bodhimanda, en se dirigeant au nord, franchit le mont Gayâ, qui en était peu éloigné et où il prit un repas, et s'arrêta successivement à Rohitavastou, Ourouvilvakalpa, Anâla et Sârathi, où des maîtres de maisons lui offrirent l'hospitalité. Il parvint ainsi à la grande rivière Gangâ, le Gange. Elle coulait dans cette saison à pleins bords, et elle était extrêmement rapide. Le Bouddha dut s'adresser à un batelier pour la passer; mais, comme il n'avait pas de quoi acquitter le péage, ce ne fut pas sans peine qu'il put traverser à l'autre rive. Dès que le roi Bimbisâra apprit la difficulté qui l'avait arrêté quelques instants, il abolit le péage pour tous les religieux.

A peine arrivé dans la grande ville de Bénarès, le Bouddha se rendit auprès de ses cinq disciples, qui se trouvaient alors dans un bois appelé le bois de l'antilope (*Mriga dâva*), lieu appelé aussi Rishipatana. Ceux-ci aperçurent de loin Siddhârtha, et tous leurs griefs contre lui se réveillèrent; ils n'avaient pas oublié ce qu'ils appelaient sa

faiblesse quand il avait cru devoir cesser d'inutiles macérations, et pendant qu'il s'approchait d'eux ils se dirent :

« Il ne faut rien avoir de commun avec lui ; il ne faut « ni aller au-devant de lui avec respect ni se lever ; il ne « faut prendre ni son vêtement de religieux ni son vase « aux aumônes ; il ne faut lui donner ni breuvage préparé, « ni tapis, ni place pour ses pieds ; s'il nous demande à « s'asseoir, nous lui offrirons ce qui dépasse de ces tapis, « où nous garderons nos siéges. »

Mais cette froideur et cette malveillance ne purent pas tenir longtemps. A mesure que le maître s'approchait, ils se sentaient mal à l'aise sur leurs siéges, et ils voulaient se lever par un instinct secret qui les dominait malgré eux. Bientôt, ne pouvant plus supporter la majesté et la gloire du Bouddha, ils se levèrent spontanément sans tenir compte de leurs résolutions. Les uns lui témoignent leur respect ; les autres vont au-devant de lui, ils lui prennent sa tunique, son vêtement de religieux, son vase aux aumônes, ils étendent un tapis et lui préparent de l'eau pour ses pieds, et lui disent :

« Ayoushmat (seigneur) Gaoutama, vous êtes le bien- « venu ; daignez vous asseoir sur ce tapis. »

Puis, après l'avoir entretenu de sujets propres à le réjouir, ils se placèrent tous d'un seul côté auprès de lui, et ils lui dirent :

« Les sens d'Ayoushmat Gaoutama sont parfaitement « purifiés ; sa peau est parfaitement pure, le tour de son « visage est parfaitement pur. Ayoushmat Gaoutama, y « a-t-il en vous, bien au-dessus de la loi humaine, le dis- « cernement de la science vénérable ? »

Le Bouddha leur répondit :

« Ne me donnez pas le titre d'Ayoushmat. Longtemps « je vous suis resté inutile ; je ne vous ai procuré ni se- « cours, ni bien-être. Oui, je suis arrivé à voir clairement « l'immortalité et la voie qui conduit à l'immortalité. Je « suis Bouddha ; je connais tout, je vois tout, j'ai effacé « les fautes, je suis maître en toutes lois ; venez que je « vous enseigne la Loi ; écoutez, prêtez attentivement « l'oreille ; je vous instruirai en vous conseillant, et, votre « esprit étant délivré par la destruction des fautes et par la « connaissance manifeste de vous-mêmes, vous achèverez « vos naissances, vous arriverez à être brahmatcharis, « vous aurez fait ce qu'il faut faire et vous ne connaîtrez « plus d'autre existence après celle-ci ; voilà ce que vous « apprendrez. » Puis il leur rappela avec douceur le langage peu bienveillant que quelques instants auparavant ils tenaient sur lui.

Les cinq disciples, honteux de leur faute, la confessèrent en se jetant à ses pieds, et, reconnaissant dans le Bouddha l'instituteur du monde, ils se donnèrent à lui avec foi et respect. Durant ce premier entretien, et jusqu'à la dernière veille de la nuit, le Bouddha leur expliqua sa doctrine. Ce furent les premières conversions un peu importantes qu'il opéra.

Vârânaçî, que nous avons appelée Bénarès, est plus sainte encore aux yeux des Bouddhistes que pour les Brahmanes. C'est à Bénarès que le Bouddha prêcha pour la première fois, ou, comme s'exprime le mysticisme bouddhique, « qu'il fit tourner pour la première fois la roue de la Loi, » langage symbolique et sacramentel qu'ont adopté toutes les sectes du bouddhisme, au Nord, au Sud, à l'Est, depuis le Tibet et le Népâl jusqu'à Ceylan et à la

Chine[1]. Bénarès, si l'on en juge par la description qu'en fait Hiouen-Thsang au septième siècle de notre ère[2], ne devait point avoir, au temps du Bouddha, l'importance qu'elle acquit plus tard. Ce devait être cependant dès cette époque une ville assez considérable et un des principaux foyers du Brahmanisme. C'était pour cela sans doute que le Bouddha s'y était rendu. Si à Vaiçâli, à Râdjagriha, les Brahmanes avaient des écoles de trois cents et de sept cents disciples, il est probable qu'à Bénarès leurs auditeurs étaient encore plus nombreux. Le Bouddha ne pouvait point trouver un théâtre plus vaste ni plus redoutable pour produire sa doctrine.

Malheureusement, nous avons peu de détails sur son séjour à Bénarès. Le Lalitavistâra, qui nous a surtout guidé jusqu'à présent, cesse précisément avec la prédication du Bouddha à ses cinq disciples et ne va point au delà. Les autres soûtras, qui ne sont point, comme le Lalitavistâra, une biographie régulière de Çâkyamouni, nous apprennent peu de chose sur les luttes qu'il eut vraisemblablement à soutenir contre les Brahmanes de Vârânaçî. Au point où nous en sommes arrivé de sa vie, et après avoir assisté à la lente élaboration de ses idées,

[1] On peut lire les curieux détails qu'a donnés M. Biot sur les roues à prières des Tibétains, qui ont pris au propre cette expression figurée des premiers soûtras, et qui, pour prier le Bouddha, font tourner par leurs lamas de grandes roues sur lesquelles sont inscrites des formules sacrées. Voir le *Journal des Savants*, cahier de juin 1845.

[2] Hiouen-Thsang donne à Bénarès deux lieues de long sur une de large ; il y vit entre autres monuments un stoûpa haut de cent pieds, et une colonne de pierre haute de soixante-dix qu'avait élevés Açoka sur l'endroit même où le Bouddha avait fait, pour la première fois, tourner la roue de la Loi. Voir M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*, p. 132 et 133, et *Mémoires* de Hiouen-Thsang, tome I, page 353.

il eût été curieux de savoir quels furent ses premiers succès et ses premiers revers. Mais il faut nous passer de ces renseignements, tout intéressants qu'ils seraient, en attendant que, peut-être, la publication de quelques nouveaux soûtras nous les procure. Dans aucun de ceux qui ont été traduits jusqu'à ce jour, nous ne trouvons, pour la suite de la carrière du Bouddha, un récit aussi complet que celui du Lalitavistâra. La plupart des soûtras ne comprennent qu'un des actes de sa vie, une de ses prédications; il n'en est pas un seul, si l'on en excepte celui-là, qui se soit attaché à une exposition de son histoire. Il nous est possible cependant, à l'aide des matériaux divers qu'ils nous offrent, de la reconstruire et de l'achever. La vraisemblance n'y fera pas défaut plus qu'au reste; seulement l'ordre des faits y sera moins certain. Les événements principaux de l'existence du Bouddha y sont racontés un peu confusément, et il nous sera difficile de dire, avec toute l'exactitude désirable, comment ces événements se sont succédé.

Il paraît probable que le séjour de Çâkyamouni à Vârânaçî ne fut pas très-prolongé, bien qu'il y ait fait encore quelques autres conversions. La plus grande partie des soûtras connus jusqu'aujourd'hui nous le montrent soit dans le Magadha à Râdjagriha, soit dans le Koçala à Çrâvastî, au nord du Gange. C'est dans ces deux royaumes qu'il passa presque tout le reste de sa vie, qui devait durer encore environ quarante ans. Les rois de ces deux contrées le protégent, et ils embrassent l'un et l'autre le bouddhisme. Bimbisâra est le roi du Magadha, et nous avons déjà vu quelle bienveillance il avait témoignée à Siddhârtha, quand le jeune prince commençait à peine

son apostolat religieux. Cette bienveillance ne se démentit point pendant toute la durée d'un très-long règne. Aussi le Bouddha se plaisait-il beaucoup à séjourner à Râdjagriha, qui était à peu près au centre du royaume, et à visiter de là les contrées voisines. Tous ces lieux devaient lui être chers, comme ils devinrent sacrés plus tard pour ses sectateurs. Bodhimanda, Ourouvilva, étaient à peu de distance. A deux ou trois lieues de la ville s'élevait la montagne, appelée le pic du Vautour (Gridhrakoûta parvata), dont un des sommets, vu de loin, rappelle en effet la forme de cet oiseau, si l'on en croit le témoignage de Hiouen-Thsang. Le Bouddha aimait à fréquenter cette montagne où se trouvaient de magnifiques ombrages, de fraîches fontaines et des aspects pittoresques et grandioses. C'est là qu'entouré de ses religieux il prêcha le *Lotus de la bonne loi*, le *Mahâpradjnâ pâramita soûtra*, sans compter un nombre infini d'autres soûtras.

Aux portes mêmes de la ville, au nord, se trouvait un superbe vihâra, où le Bouddha résidait souvent. Ce lieu s'appelait Kalantaka ou Kalanta vénouvana, c'est-à-dire le Jardin des bambous de Kalanta. D'après Hiouen-Thsang, Kalanta était un marchand fort riche, qui avait d'abord donné son jardin à des Brahmanes; quand il eut entendu la Loi sublime, il regretta de le leur avoir donné, et il le leur retira. Il y fit construire une superbe maison qu'il offrit au Bouddha. C'est là que le Bouddha convertit plusieurs de ses plus fameux disciples, Çâripouttra, Maoudgalyâyana et Kâtyâyana; c'est là aussi que devait se réunir le premier concile de ses religieux après sa mort.

A une distance plus éloignée de Râdjagriha, il y avait aussi un lieu nommé Nâlanda, où le Bouddha paraît avoir

fait d'assez longs et d'assez doux séjours, si l'on en juge par la richesse et le nombre des monuments qu'y éleva plus tard la piété des rois bouddhistes. Dans l'origine, ce lieu était un jardin de manguiers (*âmras*) appartenant à un riche maître de maison et situé près d'un étang. Cinq cents marchands l'avaient acheté pour en faire don au Bouddha, qui, pendant trois mois, leur avait expliqué la Loi en cet endroit. Aussi les rois qui succédèrent à Bimbisâra s'étaient-ils attachés à orner ce lieu des plus splendides constructions. C'étaient des couvents appelés du nom particulier de Sanghârâmas (lieux d'assemblée); ils étaient au nombre de six, tous plus grands les uns que les autres, et un roi les avait fait entourer d'une nouvelle muraille de briques pour les réunir en un seul.

Quand Hiouen-Thsang les vit, il les admira comme les plus vastes et les plus beaux édifices de ce genre qu'il eût rencontrés dans l'Inde entière. On y comptait encore, si on l'en croit, dix mille religieux ou étudiants, qui étaient entretenus par les libéralités du roi sur le revenu de plusieurs villes chargées tour à tour de les nourrir. Chaque jour il y avait cent chaires ouvertes dans l'intérieur de cet immense couvent, où les élèves ne montraient pas moins de zèle que les maîtres. Par une tolérance non moins surprenante, les sectateurs des dix-huit écoles différentes du petit et du grand Véhicule s'y trouvaient réunis en bonne intelligence; et l'on y enseignait les Védas en même temps que les Soûtras bouddhiques, sans oublier la médecine et les sciences occultes. Je veux bien que le voyageur chinois ait exagéré les choses; mais il n'en demeure pas moins avéré que cet antique séjour du Bouddha était resté pendant de longs siècles l'objet d'une vénéra-

tion profonde. Cet établissement pieux n'avait pas moins de sept cents ans de date quand Hiouen-Thsang le visita et y reçut pendant plusieurs années une hospitalité généreuse et cordiale.

Mais je ne veux pas anticiper sur la description de Nâlanda; nous la retrouverons plus tard et nous nous y arrêterons plus convenablement que nous ne pourrions le faire ici. Je poursuis l'histoire du Bouddha.

Bimbisâra, qui était monté fort jeune sur le trône, ne régna pas moins de trente ans encore après sa conversion au Bouddhisme; mais son fils et son successeur Adjâtaçatrou, qui avait remplacé son pére en l'assassinant, ne se montra pas d'abord très-favorable à la nouvelle doctrine; il dressa plus d'un piége au Bouddha, d'accord avec Dévadatta, le perfide cousin de Siddhârtha; mais il se laissa toucher enfin aux vertus et aux conseils du Bouddha, et se convertit en faisant l'aveu du crime qui lui avait acquis le pouvoir suprême. Tout un soûtra singhalais, le *Sâmanna phala soutta*, est consacré au récit de cette conversion, qui semble avoir été une des plus difficiles et des plus importantes du réformateur. Adjâtaçatrou figure parmi les huit personnages qui se partagérent les reliques du Bouddha et qui avaient droit de les réclamer, à ce que raconte le *Doulva* tibétain.

Quelle que fût l'affection que le Bouddha pût avoir pour le Magadha, pays témoin de son rude noviciat et de ses éclatants triomphes, il paraît qu'il y résida moins fréquemment encore que dans le Koçala. Cette dernière contrée, dont Bénarès fait partie, était un peu plus au nord et à l'ouest que le Magadha; elle avait pour capitale Çrâvastî, où résidait le roi Prasénadjit, et dont l'emplacement de-

vait être assez près des lieux où est aujourd'hui Fizabad, une des villes les plus riches du royaume d'Oude. Le Bouddha n'était venu à Çrâvastî qu'avec l'assentiment du roi Bimbisâra, et sur l'invitation formelle de Prasénadjit.

C'était tout près de Çrâvastî qu'était situé Djétavana, le fameux jardin d'Anâtha Pindika ou Anâtha Pindadha ; le Bouddha y fit presque toutes les prédications dont les Soûtras ont consacré le souvenir. D'après ce que rapporte Hiouen-Thsang, Anâtha Pindika, qui devait son nom glorieux à sa bienfaisance sans bornes pour les pauvres et les orphelins, avait fait présent de ce magnifique jardin au Bouddha. Ministre de Prasénadjit, il l'avait acheté lui-même, au poids de l'or, du fils aîné de ce roi appelé Djéta, d'où le nom Djétavana, le bois de Djéta. Anâtha Pindika avait fait construire au milieu, et sous des ombrages les plus frais, un vihâra, dont le Bouddha fit pendant vingt-trois ans sa principale résidence. Prasénadjit lui-même, quand il se fut converti, éleva pour lui une salle de conférences située à l'est de la ville et dont Hiouen-Thsang vit encore les ruines surmontées par un stoûpa. Non loin de là s'élevait une tour, restes de l'antique vihâra de Pradjâpatî, la tante du Bouddha. Ce détail et quelques autres donneraient à croire que la famille de Siddhârtha, ou du moins une partie de sa famille, était venue le retrouver dans ces beaux lieux, où il était si bien accueilli, et où il se plaisait à rester. Mahâ Pradjâpatî était la première femme à laquelle il eût permis d'embrasser la vie religieuse, sur les pressantes instances de son cousin Ananda, converti avant elle.

A six ou sept lieues de la ville au sud, on montrait encore au temps de Hiouen-Thsang le lieu où le Bouddha

revit son père pour la première fois après douze ans d'absence. Çouddhodana, désolé de l'éloignement de son fils, avait fait de continuels efforts pour le rapprocher de lui. Il lui avait envoyé successivement jusqu'à huit messagers; mais tous, séduits par l'éloquence et l'ascendant du prince, étaient restés avec lui et s'étaient faits religieux. Enfin il lui avait adressé un de ses ministres nommé Tcharka, qui s'était converti comme les autres, mais qui était revenu vers le roi pour lui annoncer la visite que son fils comptait bientôt lui faire. Il paraît que le père avait prévenu ce voyage en allant personnellement auprès du Bouddha. Mais le Bouddha n'en rendit pas moins au roi de Kapilavastou la visite qu'il en avait reçue. A en croire les auteurs tibétains, les Çâkyas adoptèrent le bouddhisme à l'imitation de leur roi, ce qui n'a rien d'improbable, et prirent pour la plupart le caractère religieux, que revêtirent les trois femmes du Bouddha, Gopâ, Yaçodharâ et Outpalavarnâ, suivies par bien d'autres.

Malgré la protection des rois et l'enthousiasme populaire, il paraît que le Bouddha eut à soutenir les luttes les plus vives et les plus persévérantes contre les brahmanes. Ces rivalités furent même parfois dangereuses. Il est vrai que le Bouddha ne ménageait pas les critiques à ses adversaires. Non content de les convaincre d'erreur et d'ignorance sur le fond même de leur système, il les traitait d'hypocrites, de charlatans, de jongleurs, reproches d'autant plus blessants qu'ils étaient mérités. Son influence ne s'étendait qu'aux dépens de la leur, et il n'est pas de moyens qu'ils ne prissent pour arrêter des progrès aussi menaçants; leur vanité n'y était pas moins intéressée que leur pouvoir. Une légende, intitulée le *Prâtihârya Soûtra*,

est consacrée presque entière au récit d'une grande défaite que subirent les brahmanes vaincus par le Bouddha en présence de Prasénadjit; c'est comme un tournoi dont le roi et le peuple sont les juges. Dans une autre légende, plus curieuse encore, on voit les brahmanes faire promettre au peuple de la petite ville de Bhadramkara, qu'ils dominent à leur gré, de ne point recevoir le Bouddha qui s'approche. On convient d'une amende contre quiconque oserait se rendre auprès de lui, et le peuple consent à tout ce que veulent les brahmanes. Mais quand Bhagavat est entré dans la ville, une brahmine de Kapilavastou, mariée dans le pays, enfreint la défense. Elle sort pendant la nuit, escalade les murs avec une échelle et va se jeter aux pieds du Bouddha pour entendre la Loi; elle sait se faire suivre bientôt d'un des plus riches habitants de la ville, appelé Mendhaka, qui harangue le peuple et l'entraîne en un instant auprès du libérateur, que les brahmanes voulaient humilier et proscrire. Les choses allaient encore quelquefois plus loin, et autant qu'on en peut juger par les traditions qu'ont rapportées Fa-Hien et Hiouen-Thsang, le Bouddha dut être assez souvent menacé dans sa personne et jusque dans sa vie. Il n'y a rien en ceci qui doive nous étonner, et s'il est quelque chose qui puisse nous surprendre, c'est que le Bouddha n'ait point succombé aux embûches dont il fut certainement entouré.

S'il reste des obscurités sur quelques parties de son existence, il n'y a pas le moindre doute sur le lieu de sa mort. Toutes les légendes sans exception s'accordent à le placer à Kouçinagara, dans le royaume de ce nom, qui faisait sans doute partie du Koçala au temps de Prasénadjit. Le Bouddha, âgé de quatre-vingts ans, revenait de Râd-

jagriha dans le Magadha ; il était accompagné d'Ananda, son cousin, et d'une foule innombrable de religieux et de disciples ; arrivé sur le bord méridional du Gange et sur le point de le passer, il se tint debout sur une grande pierre carrée, regarda son compagnon avec émotion et lui dit :

« C'est pour la dernière fois que je contemple de loin « la ville de Râdjagriha et le Trône de Diamant (*Vadjrâ-* « *sanam*). »

Après avoir traversé le Gange, il visita la ville de Vaiçâlî, à laquelle il fit, dans les mêmes termes à peu près, d'aussi touchants adieux, et il y ordonna lui-même plusieurs religieux, dont le dernier fut le mendiant Soubhadra. Il était à une demi-lieue tout au plus au nord-ouest de la ville de Kouçinagara, dans le pays des Mallas et près de la rivière Atchiravatî, quand il se sentit atteint de défaillance. Il s'arrêta dans une forêt de çalas sous un arbre de cette espèce (shorea robusta) et y mourut ; ou bien, comme le disent les légendes bouddhiques, il entra dans le Nirvâna. Hiouen-Thsang vit encore quatre çalas d'égale hauteur sous lesquels, disait-on, le Bouddha s'était assis pour rendre le dernier soupir. Le Bouddha mourut la huitième année du règne d'Adjâtaçatrou, si l'on s'en rapporte à la chronologie singhalaise.

Le Doul-va tibétain raconte en grands détails les funérailles qui lui furent faites. Elles eurent toute la solennité de celles qu'on réservait alors aux monarques souverains appelés Tchakravartins. Le plus illustre de ses disciples Kâçyapa, l'auteur de l'Abhidharma ou recueil de la Métaphysique, qui était alors à Râdjagriha, et qui allait jouer un si grand rôle dans le premier concile, se rendit en

toute hâte à Kouçinagara. Le corps du Bouddha ne fut brûlé que le huitième jour. Après des contestations qui faillirent devenir sanglantes, et qu'on ne put apaiser qu'au nom de la concorde et de la douceur prêchées par le réformateur, ses reliques furent divisées en huit parts, parmi lesquelles on n'oublia pas celle des Çâkyas de Kapilavastou.

Telle est, dans ses traits principaux, la vie de Çâkyamouni. Tous les faits qu'elle renferme sont tellement naturels, quelque grands qu'ils sont, que je n'hésite pas à les croire vrais, d'après tant de témoignage si concordants, qui nous les attestent. Je l'ai racontée, telle qu'elle ressort des documents de toute sorte qui sont déjà connus, et que les documents nouveaux pourront seulement compléter. La figure du Bouddha y apparaît dans les conditions les plus croyables; si elles nous révèlent l'originalité de son génie, elles nous expliquent non moins clairement l'immense empire qu'il a exercé sur les âmes. Mais je dois l'avouer en historien sincère : j'ai transformé en partie les légendes bouddhiques en leur empruntant le récit vraisemblable qu'elles m'ont fourni. Je l'en ai extrait fidèlement, et je n'y ai rien changé; mais les événements qu'on vient de lire sont trop simples pour avoir suffi à l'imagination superstitieuse et déréglée des peuples indiens. Les légendes ont noyé ces réalités dans une foule de détails extravagants et fabuleux, que je dois faire connaître, du moins dans leur caractère général, afin qu'on sache, avec précision, ce que valent les livres canoniques du Bouddhisme, pour avoir fait une si grande révolution dans le monde asiatique. Le lecteur sourira quelquefois en parcourant ces légendes qui, le plus souvent, courront grand

risque de lui causer un insupportable ennui. Mais ces folies aussi font partie de l'histoire de l'esprit humain, qu'il faut toujours étudier sans dédain, même alors qu'il s'égare dans des rêveries monstrueuses. Ceci d'ailleurs pourra contribuer à nous faire mieux apprécier l'intelligence des peuples auxquels s'adressait le Bouddha et qu'il devait réformer.

CHAPITRE DEUXIÈME

Légende du Bouddha. Analyse du Lalitavistâra; prologue dans le ciel du Toushita; les quatre examens; allocution du Bouddha; son départ; son incarnation dans le sein de Mâyâdévî; hommages des dieux; naissance du Bouddha; les sept pas; prédiction du brahmane Asita; lutte victorieuse du Bodhisattva contre les attaques et les séductions de Mâra, dieu de l'amour, du péché et de la mort. — Analyse du Lotus de la bonne Loi; prédication du Bouddha; les paraboles; les enfants dans la maison embrasée; l'aveugle recouvrant la vue; apparition du Stoûpa de Prabhoûtaratna; prédictions du Bouddha; effets de la puissance surnaturelle du Tathâgata. — Jugement sur ces deux soûtras. — Explication des noms divers du Bouddha.

Je donnerai l'analyse de deux soûtras bouddhiques traduits dans notre langue : le *Lalitavistâra* de M. P. Ed. Foucaux, et le *Lotus de la bonne Loi* de M. E. Burnouf. C'est une littérature bien étrange; mais les doctrines qu'elle expose ne le sont pas moins; et la forme s'est mise ici, comme en tant d'autres choses, d'accord avec le fond.

Voici d'abord l'analyse exacte du *Lalitavistâra*, dans sa partie fabuleuse.

C'est Ananda, cousin du Bouddha, qui porte la parole et qui est censé l'auteur de ce soûtra, classé parmi les soûtras développés. Ananda rapporte ce qu'il a personnelle-

ment entendu, comme l'indique cette formule par laquelle débutent tous les soûtras et qui en fait des dépositions de témoins irrécusables aux yeux de l'orthodoxie : « Ce dis-« cours a été un jour entendu par moi. »

Bhagavat, le Bouddha est à Çrâvastî, à Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha Pindika. Il est entouré de douze mille bhikshous, parmi lesquels figurent au premier rang ses cinq disciples, et de trente-deux mille Bodhisattvas « tous « assujettis à une seule et dernière naissance, tous vrai-« ment parvenus à l'état de Bodhisattvas, tous arrivés à « l'autre rive, » etc., etc. A la première veille de la nuit, Bhagavat fut plongé dans la méditation calme, appelée Arrangement des ornements du Bouddha. A peine y fut-il plongé qu'une excroissance[1] s'étant élevée au sommet de sa tête, elle le fit souvenir exactement de tous les Bouddhas antérieurs; et la lumière de la science sans passion s'étant produite en lui, il éclaira avec elle les demeures des dieux et un nombre incalculable de fils de dieux. Toutes ces divinités, appelées par des stances d'exhortation qui sortent des réseaux de lumière dont est enveloppé le Tathâgata, se rendent auprès du Bouddha, et le supplient de vouloir bien leur enseigner cette partie de la Loi qu'on nomme le *Lalitavistâra*. Bhagavat, touché de compassion pour ces Bodhisattvas, ces Mahâsattvas, ces Mahâçrâvakas, pour les dieux, les hommes, les asouras et le monde, consent par son silence à la prière qu'ils lui adressent ; et il prend la parole pour leur raconter lui-même le Lalitavistâra.

Tel est le premier chapitre, et nous voyons déjà, sans qu'il soit besoin d'aller plus loin, à quelle patience il faut

[1] Toutes les statues du Bouddha ont sur le sommet du crâne cette excroissance caractéristique.

nous préparer pour ne pas repousser, dés le premier pas, tout examen de telles extravagances; mais il faut s'armer de courage et continuer; nous n'en sommes qu'au début.

Entrons donc dans le monde fantastique où se complaît le Bouddhisme, et écoutons le Bouddha lui-même raconter ce qu'il faisait avant de naître et de s'incarner parmi les hommes.

Adoré par ceux qu'on adore, recevant les hommages de Çakra, de Brahma, de Mahéçvara, des gardiens du monde et de tous les dieux inférieurs, le Bodhisattva quitte le Toushita, le séjour de la joie, et il se rend au grand palais de Dharmotchaya (Nœud de la Loi). C'est là qu'il doit instruire l'immense assemblée qui l'écoute et qui se monte à soixante-huit kotis de personnes, c'est-à-dire à six cent quatre-vingts millions, tous assis sur des siéges splendides.

Bhagavat annonce d'abord que ce n'est que dans douze ans que le Bouddha doit entrer dans le sein d'une mère; et pour que cet événement s'accomplisse avec toutes les conditions nécessaires, il se livre aux quatre grands examens. Ce sont l'examen du temps, l'examen des continents, l'examen des pays et l'examen des familles.

Les Bodhisattvas, au premier développement du monde lors du rassemblement des êtres, n'entrent pas dans le sein d'une mère. Mais quand le monde s'est manifesté tout entier, et que sont apparues la vieillesse, la maladie et la mort, c'est alors que les Bodhisattvas entrent dans le sein d'une mère. Voilà pourquoi Bhagavat fait l'examen du temps.

S'il examine les continents, c'est qu'un Bodhisattva ne

peut naître dans un continent de la frontière ; il ne peut naître davantage dans le Vidéha de l'Est, ni dans le Godani de l'ouest, ni dans le Kourou du Nord. Il ne peut naître que dans le continent du Sud, le Djamboudvîpa (l'Inde). Il ne saurait naître non plus dans un pays de la frontière, « parmi les hommes stupides, aux sens lourds, « d'une nature muette, comme des moutons, et incapa- « bles de distinguer le bon enseignement du mauvais. » Il ne naît que dans un pays du milieu.

Si enfin le Bodhisattva se livre à l'examen des familles, c'est que les Bodhisattvas ne naissent point dans une famille abjecte, celle d'un tchandâla, d'un joueur de flûte, d'un charron ou d'un domestique. Ils ne naissent que dans deux castes, celles des brahmanes ou des kshattriyas, selon que l'une ou l'autre est la plus respectée des peuples à ce moment.

Cependant la foule des dieux se demandent à voix basse « dans quelle perle de famille » naîtra le Bodhisattva. Ils passent en revue les races les plus illustres de ces temps, et, ne sachant sur qui arrêter leurs conjectures, ils s'adressent au Bodhisattva lui-même.

Le Bodhisattva leur répond en énumérant les soixante-quatre signes dont est douée la famille qu'il a choisie ; il les nomme un à un ; et ce sont autant de vertus. Cette famille est noble ; elle est d'une descendance accomplie ; elle n'est pas ambitieuse ; elle a des mœurs pures, elles est sage, et elle fait de ses richesses le plus magnifique emploi ; elle est constante dans son amitié ; elle connaît ses devoirs ; elle ne se conduit pas par le désir, par la passion, par l'ignorance, par la crainte ; elle est ferme dans son héroïsme : elle honore les rishis ; elle honore les dieux, les

Tchaityas[1], les Mânes ; elle ne conserve pas d'inimitiés ; en un mot, cette famille est parfaite en tout. La femme dans le sein de laquelle entrera le Bodhisattva n'est pas moins accomplie ; car elle possède les trente-deux espèces de qualités ; elle est exempte de tous les défauts des femmes.

Les dieux, dont la curiosité est plutôt éveillée que satisfaite par ces vagues indications, cherchent quelle peut être cette heureuse famille, et cette femme plus heureuse encore ; et ils ne voient dans le monde que la race des Çâkyas, le roi Çouddhodana et la reine Mâyâ-Dévî qui réunissent tant de vertus et de perfections. C'est à Kapilavastou et de ces deux êtres accomplis que naîtra le Bodhisattva ; « car aucune autre femme n'est capable de porter « ce premier des hommes. »

Sur le point de quitter les dieux du Toushita pour descendre en ce monde, le Bodhisattva, du haut de son trône, veut s'adresser une dernière fois à eux pour leur rappeler les préceptes de la Loi. Il leur en indique d'abord « les portes évidentes, » qui sont au nombre de cent huit, et dont les principales sont : la foi, la pureté, la retenue, la bienveillance, la pitié, la modestie, la connaissance de soi-même (*âtmadjnatâ*), le respect, mais où se trouve aussi l'acquisition des formules magiques ; puis, après cette longue et complète énumération, il ajoute, en se séparant des dieux, qui l'écoutent dans le plus respectueux silence, ces paroles solennelles :

« Évitez bien toute immodestie. Tous les plaisirs di- « vins et purs, nés de l'esprit et du cœur, sont le fruit « d'une œuvre vertueuse. Ainsi, souvenez-vous de vos

[1] Les monuments sacrés où l'on dépose les reliques du Bouddha et de ses principaux sectateurs.

« actions. Pour n'avoir point amassé ces vertus anté-
« rieures, vous allez aujourd'hui là où, loin du bien-être,
« on éprouve des misères et où l'on souffre tous les maux.
« Le désir n'est ni durable ni constant; il est pareil à un
« songe, au mirage, à une illusion, à l'éclair, à l'écume.
« Observez les pratiques de la Loi; à qui observe bien ces
« pratiques saintes, il n'arrive point de mal. Aimant la
« tradition, la morale et l'aumône, soyez d'une patience
« et d'une pureté accomplies. Agissez dans un esprit de
« bienveillance réciproque, dans un esprit de secours.
« Souvenez-vous du Bouddha, de la Loi et de l'Assemblée
« des fidèles. Tout ce que vous voyez en moi de puissance
« surnaturelle, de science et de pouvoir, tout cela est pro-
« duit par l'œuvre de la vertu, qui en est la cause, et vient
« de la tradition, de la morale et de la modestie. Vous
« aussi, agissez avec cette retenue parfaite. Ce n'est ni par
« des sentences, ni par des paroles, ni par des cris qu'on
« peut atteindre la doctrine de la vertu. Acquérez-la en
« agissant; comme vous parlez, agissez; que des efforts
« continuels soient faits par vous. Il n'y a pas de récom-
« pense pour tous ceux qui ont agi; mais qui n'agit pas,
« n'obtient rien. Défendez-vous de l'orgueil, de la fierté
« et de l'arrogance; toujours doux et ne déviant jamais
« du droit chemin, faites diligence dans la voie du Nirvâna.
« Exercez-vous à l'examen de la route du salut, et dissi-
« pez complétement les ténèbres de l'ignorance avec la
« lampe de la sagesse. Débarrassez-vous du filet des
« fautes, que le repentir accompagne. Mais qu'est-il be-
« soin d'en dire davantage? La Loi est remplie de sens
« et de pureté. Au temps où l'intelligence suprême aura
« été obtenue par moi, au temps où tombera la pluie de

« la Loi qui mène à l'immortalité, en possession d'esprits « parfaitement purs, revenez pour entendre de nouveau « la Loi que je vous enseignerai. »

Malgré cette exhortation, les dieux n'en sont pas moins désolés du départ du Bodhisattva; mais afin d'apaiser leur douleur, il leur laisse à sa place le Bodhisattva Maitréya, qu'il sacre en lui mettant de sa main sa tiare et son diadème sur la tête. C'est Maitréya qui doit lui succéder en qualité de Bouddha, quand le monde perverti aura perdu tout souvenir de la prédication de Çâkyamouni.

Le Bodhisattva descend donc du Toushita dans le sein de sa mère, et pour accomplir la prédiction contenue dans les Brahmânas et les Mantras du Rigvéda, il prend la forme d'un éléphant, armé de six défenses, couvert d'un réseau d'or, à la tête rouge et superbe, à la mâchoire ouverte et d'une forme majestueuse. Huit signes précurseurs annoncent sa venue dans la demeure de Çouddhodana. Le palais se nettoie de lui-même; tous les oiseaux de l'Himavat y accourent, témoignant leur allégresse par leurs chants; les jardins se couvrent de fleurs; les étangs se remplissent de lotus; les mets de toute espèce, étalés sur les tables du festin, paraissent toujours entiers quoiqu'on les emploie en abondance; les instruments de musique rendent d'eux-mêmes, et sans qu'on les touche, des sons mélodieux; les écrins de pierres précieuses s'ouvrent spontanément pour montrer leurs trésors; enfin le palais est illuminé d'une splendeur surnaturelle qui efface celle du soleil et de la lune.

Tel est le prologue en quelque sorte du drame qui se développe dans le Lalitavistâra; la scène se passe dans le ciel avant de s'ouvrir sur la terre. Cette exposition ne

manquerait pas d'une certaine grandeur, si la forme et le style répondaient à la majesté de l'idée; mais on sent trop que c'est une pure fantaisie d'esprit, et que l'auteur même de la légende se joue de ce qu'il raconte. Ces détails dans l'original sont tellement longs, que la conception première disparaît presque entièrement pour faire place à des répétitions sans fin et aux invraisemblances les plus fastidieuses.

Pendant tout le temps que le Bodhisattva fut dans le sein de Mâyâ Dévî, il y resta toujours du côté droit, et assis les jambes croisées. Voilà les singuliers renseignements où la légende sacrée croit devoir entrer; mais cela n'est encore rien, et ce qui suit est bien plus extraordinaire et bien plus insensé. Quelques-uns des fils des dieux sont tout étonnés que le Bodhisattva, « pur et exempt de toutes « taches, bien élevé au-dessus de tous les mondes, le plus « précieux de tous les êtres, » demeure ainsi dans le sang impur d'une mère, quand les simples rois des Gandharvas, des Koumbhandas, des Nâgas et des Yâkshas, dieux inférieurs, évitent toujours la souillure d'un corps humain. Alors, devinant cette pensée des fils des dieux, le Bouddha se fait faire une question par Ananda son cousin; et pour y répondre, il lui apprend quelle a été son occupation dans le sein de sa mère; c'est ce qu'on appelle « le « précieux exercice du Bodhisattva. » Le Bouddha raconte donc avec les développements les plus prolixes et les plus confus la visite que Brahma, le maître des créatures, est venu lui rendre dans le sein de Mâyâ Dêvî. Brahma, après avoir salué avec la tête les pieds de Bhagavat, lui a offert une goutte de rosée qui contient tout ce qu'il y a d'essence, de vitalité, et de liqueur génératrice dans les trois mille

grands milliers de mondes. A la suite de Brahma, Çakra, le maître des dieux, les quatre grands rois des dieux inférieurs, quatre déesses, et une multitude de divinités viennent adorer le Bodhisattva, le servir, et recevoir de lui l'enseignement de la Loi.

Je ne citerais point ces folies si elles ne servaient d'abord à faire connaître la tournure d'esprit des Bouddhistes, et ensuite à montrer à quelle hauteur ils placent leur Bouddha au-dessus de tous les dieux du Panthéon brahmanique. Brahma, Indra et tout ce que ce panthéon renferme de plus vénéré et de plus grand, est à peine digne de servir le Bodhisattva, et avant même qu'il ne soit né, les Bouddhistes prosternent devant lui les objets les plus respectés de la superstition populaire. Le Lalitavistâra n'est pas l'œuvre des disciples immédiats du Bouddha, et selon toute apparence, du temps du maître et aussitôt après sa mort ils ne tenaient pas ce langage arrogant. Mais en trois ou quatre siècles au plus, la doctrine nouvelle avait fait assez de progrès pour qu'on pût traiter avec ce mépris insultant les adorations du vulgaire. Parfois cet excès même d'outrage semble avoir scandalisé l'auteur qui se le permet, et le roi Çouddhodana, qui assiste comme spectateur à toutes ces évolutions des dieux devant son fils qui n'est pas encore né, ne peut se défendre de quelque scrupule. Quelque joyeux qu'il soit d'être le père du futur Bouddha, il s'étonne et se dit : « Celui-ci est bien le « dieu des dieux que les quatre gardiens du monde, que « Brahma, Indra et les dieux réunis entourent de si grands « respects ; celui-ci sera bien véritablement Bouddha. « Dans les trois mondes, ni un dieu, ni un Nagâ, ni Indra, « ni Brahma, pas un être enfin, ne souffrirait une pa-

« reille adoration sans que les autres ne lui brisassent la « tête et ne le privassent de la vie. Mais celui-ci, parce « qu'il est plus pur que les dieux, peut recevoir sans dan- « ger toutes ces adorations. »

Je ne raconte pas les signes précurseurs qui annoncent la naissance du Bouddha, ni les soins dont sa mère Mâyâ Dévî est entourée par les dieux dans le jardin de Loumbini, où elle accouche sous l'ombrage d'un plaksha, debout et appuyée, pour se soutenir, sur une des branches de l'arbre. Indra, le roi des dieux, et Brahma, le maître des créatures, se tiennent devant elle, et ce sont eux qui reçoivent l'enfant. Ils le baignent et le lavent de leurs mains, précaution assez inutile puisqu'il n'avait été souillé d'aucune tache dans le sein de sa mère, dit la légende, et que de plus il en était sorti tout enveloppé d'un superbe vêtement de soie de Kâçî (Bénarès)[1]. Aussitôt né, il descend à terre et s'assied sur un grand lotus blanc, qui venait de pousser spontanément du sol à l'endroit même qu'avait touché son pied. Puis, sans être aidé par personne, il fait sept pas du côté des régions orientales, sept pas au midi, sept pas à l'ouest, sept pas au nord et sept pas vers les régions inférieures, en annonçant de chaque côté la mission qu'il vient accomplir sur la terre : « Je vaincrai le démon et « l'armée du démon. En faveur des êtres plongés dans « les enfers et dévorés par le feu de l'enfer, je verserai la

[1] Ce sont là les détails qui sont reproduits dans tous les monuments bouddhiques où l'on a représenté la naissance du Libérateur. Voir le bas-relief du musée de Calcutta qu'a donné M. Éd. Foucaux à la suite du *Rgya tch'er rol pa*. Une autre légende, l'Abinishkramana, plus décente, suppose qu'Indra, pour éviter à Mâyâ Dévî la honte d'accoucher devant lui, se change en vieille femme. Mais, sous cette forme, l'enfant ne veut pas de ses soins, et il le repousse, sans se laisser toucher par lui, quoiqu'il le reconnaisse pour Indra.

« pluie du grand nuage de la Loi, et ils seront remplis de « joie et de bien-être. »

Mais le Bouddha, qui est censé raconter toutes ces choses à ses disciples dans Çrâvastî, interrompt son récit, et, s'adressant à son cousin Ananda, il lui prédit que bien des esprits douteront de tous ces prodiges. « Dans un « temps à venir, certains Bhikshous, ignorants, inhabiles, « fiers, orgueilleux, sans frein, à l'esprit mobile, scep- « tiques, sans foi, devenus la honte des Çramanas, » ne voudront pas croire à la puissance du Bouddha, et ils s'étonneront qu'il soit né dans le sein d'une femme. « Ils ne comprendront pas, les insensés, que, s'il était venu dans la condition d'un dieu, au lieu de venir dans le monde des hommes, il n'aurait pas pu faire tourner la roue de la Loi, et les êtres seraient alors tombés dans le découragement. Mais ces créatures qui ont nié l'intelligence du Bouddha, seront, aussitôt après leur mort, précipitées dans l'Avitchi, le grand enfer, tandis que ceux qui auront eu foi au Bouddha deviendront les fils du Tathâgata; ils seront délivrés des trois maux; ils se nourriront de la nourriture du royaume; ils briseront les chaînes du démon, et ils auront dépassé le désert de la vie émigrante. »

La légende rappelle ensuite, avec d'assez longs détails, comment l'enfant fut apporté de Loumbinî à Kapilavastoû, après la mort de sa mère, et comment il fut confié du consentement des Çâkyas et de leurs femmes, qui se le disputaient, à sa tante Mahâpradjâpatî. La légende insiste beaucoup sur la prédiction du brahmane Asita (le noir), qui descend tout exprès de l'Himavat, où il habite, pour venir reconnaître sur le corps du nouveau-né les trente-deux signes du grand homme et les quatre-vingts marques

secondaires, qu'il a bien soin de citer une à une, quelque extraordinaires qu'elles soient parfois. Le grand Rishi, en constatant que le Bouddha est né, s'afflige d'être si vieux, et de ne pouvoir entendre un jour l'enseignement de la Loi pure. Puis il se retire comblé des présents du roi, que sa prédiction a charmé, et il retourne à son ermitage comme il en est venu, par la voie de l'air, où il s'est magiquement enlevé en compagnie de son neveu Naradatta. Mais il semble que la parole d'Asita, toute grave qu'elle est, ne suffit pas; et après lui, un fils des dieux, suivi de douze cents mille autres dieux, vient de nouveau vérifier les signes et les marques, pour affirmer encore une fois à Çouddhodana que son fils est bien le Bouddha.

On se souvient que l'enfant fut présenté solennellement par son père au temple des dieux; mais la légende ajoute qu'à peine le Bodhisattva fut-il entré dans le temple, que tout ce qu'il y avait d'images inanimées des dieux, y compris Indra et Brahma, se levèrent de leurs places pour aller saluer ses pieds vénérables. Puis tous ces dieux, montrant leurs propres images, prononcèrent ces stances, ou Gâthas, que je cite parce que j'y trouve une inspiration poétique qui est en général presque inconnue du Bouddhisme, quoique la moitié au moins des Soûtras développés soient remplies de vers.

« La plus grande des montagnes, le Mérou, roi des « monts, ne s'incline jamais devant le sénevé. L'océan, « demeure du roi des Nâgas, ne s'incline jamais devant « l'eau contenue dans le pas d'une vache. Le soleil, la lune « qui donnent la lumière, ne s'inclinent pas devant le ver « luisant. Celui qui sort d'une famille sage et vertueuse, « et qui est rempli lui-même de vertu, ne s'incline pas

« devant les dieux les plus puissants. Le dieu ou l'homme, « quel qu'il soit, qui persiste dans l'orgueil, est pareil au « sénevé, à l'eau dans les pas d'une vache et au ver luisant. Mais semblable au Mérou, à l'océan, au soleil et « à la lune, Svayambhou, l'être existant par lui-même, « est le premier besoin du monde; et celui qui leur « rend hommage obtient le ciel et le Nirvâna. »

On doit voir assez clairement par tout ce qui précède ce qu'est la légende, et comment elle a tâché de transformer et d'embellir à son point de vue les faits réels qui composent la vie de Siddhârtha. Pour achever de la faire connaître, je ne m'arrêterai plus qu'à un épisode qui tient non-seulement une très-grande place dans le *Lalitavistâra*, mais qui figure dans presque tous les soûtras : c'est la lutte que Siddhârtha, sur le point de devenir Bouddha, soutient contre le démon appelé Mâra, le pécheur, ou Pâpiyân, le très-vicieux, dieu de l'amour, du péché et de la mort.

Siddhârtha est à Ourouvilva, dans la retraite que nous savons, livré depuis six ans aux austérités les plus dures. Sa mère Mâyâ Dévî, effrayée des souffrances de son fils, et craignant qu'il ne meure bientôt, est venue, après avoir quitté le Toushita, le supplier de mettre fin à ces excès de mortification. Il a consolé sa mère, mais il ne lui a pas cédé. Mâra vient à son tour essayer de le vaincre, et d'une voix douce il lui adresse ces paroles flatteuses : « Chère « créature, il faut vivre; c'est en vivant que tu pratiqueras la Loi. Tout ce qu'on fait durant la vie doit être fait « sans douleur. Tu es amaigri; tes couleurs ont pâli; tu « marches vers la mort. Quelque grands que soient de « tels mérites, que résultera-t-il du renoncement? La

« voie du renoncement, c'est la souffrance ; la victoire sur
« l'esprit est difficile à obtenir. »

Siddhârtha lui répond : « Pâpiyân, allié de tout ce qui « est dans le délire, tu es donc venu ici à cause de moi et « pour me séduire ? Quoique mes mérites soient bien « petits, le but que je me propose n'en est pas moins « bon. La fin inévitable de la vie étant la mort, je ne « cherche point à éviter la mort. J'ai la résolution, le « courage et la sagesse ; et je ne vois personne dans le « monde qui puisse m'ébranler. Démon, bientôt je triom- « pherai de toi. Les désirs sont tes premiers soldats; les « ennuis sont les seconds; les troisièmes sont la faim et « la soif ; les passions sont les quatrièmes ; l'indolence et « le sommeil sont les cinquièmes; les craintes sont les « sixièmes ; les doutes que tu inspires sont les septièmes ; « la colère et l'hypocrisie sont les huitièmes ; l'ambition, « les flatteries, les respects, la fausse renommée, la « louange de soi-même et le blâme des autres, voilà « tes noirs alliés, les soldats du démon brûlant. Tes sol- « dats subjuguent les dieux ainsi que le monde. Mais je « les détruirai par la sagesse ; et alors, esprit malin, que « feras-tu ? »

Mâra, humilié et confus, disparait pour revenir bientôt. Mais les fils des dieux viennent à leur tour livrer à l'ascète un combat peut-être plus dangereux encore. Ils lui proposent de feindre de ne pas prendre de nourriture, et ils lui feront pénétrer par les pores de la peau la vigueur dont il a besoin, et qu'il a l'intention de réparer par les aliments ordinaires. Mais le jeune Siddhârtha les refuse, et se dit : « Certes, je pourrais jurer que je ne « mange pas ; et les paysans voisins qui demeurent dans

« l'enceinte de mon district diraient que le Çramana Gaou-
« tama ne mange point, tandis que les fils des dieux, res-
« pectueux pour un être affaibli, feraient pénétrer la vi-
« gueur par mes pores; mais ce serait de ma part un grand
« mensonge. » Le Bodhisattva, pour éviter une faute aussi blâmable, n'écoute pas les paroles de ces fils des dieux, et il échappe encore à ce piége plus insidieux que celui de Mâra.

Cependant, avant d'atteindre à la Bodhi, il doit vaincre le démon; il le provoque donc au combat, tandis qu'il est à Bodhimanda, en faisant partir du milieu de ses sourcils, de la touffe de poils appelés Ournâ, qui est un des trente-deux signes du grand homme, un rayon de lumière qui va illuminer et faire trembler toutes les demeures des démons. Pâpiyân, épouvanté de cette splendeur subite et de trente-deux rêves affreux qu'il vient de faire, convoque aussitôt ses serviteurs et toutes ses armées. Son empire est menacé; il veut engager le combat. Mais d'abord il prend les conseils de ses fils, dont les uns l'engagent à céder et à s'épargner une défaite certaine, et dont les autres le poussent à la lutte où la victoire leur paraît assurée. Les deux partis, l'un noir, l'autre blanc, parlent tour à tour; et les mille fils du démon, ceux-ci à sa droite, ceux-là à sa gauche, opinent successivement et en sens contraire. Quand le conseil est fini, Pâpiyân se décide à la lutte; et son armée, composée de quatre corps de troupes, s'avance contre le Bodhisattva. Elle est forte et courageuse; mais elle est hideuse à faire dresser les cheveux. Les démons qui la forment ont la faculté de changer de visage et de se transformer de cent millions de manières; ils ont les mains et les pieds enlacés de cent mille serpents; ils portent des épées, des arcs, des flèches, des

piques, des javelots, des haches, des massues, des pilons, des chaînes, des cailloux, des bâtons, des disques, des foudres ; leur tête, leurs yeux, leur visage flamboient; leur ventre, leurs pieds, leurs mains, sont d'un aspect repoussant ; leur visage étincelle d'une splendeur sinistre ; ils ont des dents énormes, des défenses effroyables, la langue épaisse, grosse et pendante; leurs yeux sont rouges et enflammés comme ceux du serpent noir rempli de venin, etc., etc. J'abrége cette longue description, qui tient plusieurs pages dans le Lalitavistâra, et où l'imagination indienne se donne carrière pour inventer les figures les plus bizarres et les plus monstrueuses. On dirait un enfer de Callot.

Il va de soi que toutes les attaques des démons sont parfaitement impuissantes contre le Bodhisattva. Les lances, les piques, les javelots, les projectiles de toutes sortes, les montagnes même qu'ils lui décochent, se changent en fleurs et restent en guirlandes au-dessus de sa tête. Pâpîyân, voyant que la violence est vaine, a recours à un autre moyen : il appelle ses filles, les belles Apsaras, et il les envoie tenter le Bodhisattva, en lui montrant les trente-deux espèces de magies des femmes. Elles chantent et dansent devant lui ; elles déploient tous leurs charmes et toutes leurs séductions ; elles lui adressent les provocations les plus insinuantes. Mais leurs caresses sont inutiles, comme l'ont été les assauts de leurs frères; et, toutes honteuses d'elles-mêmes, elles en sont réduites à louer dans leurs chants celui qu'elles n'ont pu vaincre et faire succomber. Elles retournent donc à leur père lui apprendre une seconde défaite plus triste encore que la première. Pâpîyân est confus; mais les fils des dieux

Çouddhâvasakâyikas viennent mettre le comble à son dépit en le bafouant par les insultes les plus poignantes et les sarcasmes les plus amers. Cependant le démon ne se rend pas : « Je suis le seigneur du désir, dit-il au Bodhi-« sattva, je suis le maître du monde entier; les dieux, la « foule des Dânavas, les hommes et les bêtes assujettis « par moi sont tous tombés en mon pouvoir. Comme eux, « venu dans mon domaine, lève-toi et parle comme eux. »

Le Bodhisattva lui répond : « Si tu es le seigneur du « désir, tu ne l'es pas de la lumière. Regarde-moi ; je suis « bien le seigneur de la Loi; impuissant que tu es, c'est à « ta vue que j'obtiendrai l'intelligence suprême. »

Pâpîyân essaye un dernier assaut, en réunissant de nouveau toutes ses forces. Mais il succombe encore une fois. Son armée en désordre se disperse de toutes parts, et il a la douleur de voir ceux de ses fils qui dans le conseil avaient repoussé la bataille aller se prosterner aux pieds du Bodhisattva, et l'adorer avec respect. Déchu de sa splendeur, pâle, décoloré, le démon se frappe la poitrine, pousse des gémissements; il se retire à l'écart, la tête baissée : et, traçant avec une flèche des signes sur la terre, il se dit, dans son désespoir : « Mon empire est passé. »

Après ce triomphe décisif, le Bodhisattva arrive à l'intelligence suprême, à la Bodhi; il devient Bouddha parfaitement accompli, et va faire tourner la roue de la Loi à Bénarès.

Voilà le Lalitavistâra réduit à sa partie mythologique, sans parler des autres détails qu'il renferme et d'où nous avons tiré la vie du Bouddha. Toute cette fantasmagorie était indispendable peut-être pour les peuples auxquels elle s'adressait; mais à nos yeux elle n'est qu'une extra-

vagance, bonne seulement à faire douter des faits historiques et vrais qu'elle accompagne et qu'elle obscurcit.

Je passe à l'analyse du *Lotus de la bonne Loi.*

Le *Lotus de la bonne Loi*, qui, sans aucune trace d'histoire, n'est qu'une légende fabuleuse, est moins intéressant que le Lalitavistâra ; selon toute apparence, il lui est un peu postérieur.

Bhagavat se trouve à Râdjagriha, sur la montagne appelée le Pic du Vautour (Gridhrakoûta, le Guiddhaur actuel). Il est entouré de douze cents religieux, tous arhats ou vénérables, et grands auditeurs (Mahâçrâvakas), d'Ananda son cousin, de deux autres milliers de religieux, de six mille religieuses, ayant à leur tête Mahâpradjâpatî sa tante, et Yaçodhârâ, une de ses femmes, de quatre-vingt mille Bodhisattvas, de seize hommes vertueux, de Çakra, l'Indra des Dévas, avec vingt mille fils des dieux, de Brahma avec douze mille fils des dieux, d'une foule d'autres divinités, et enfin d'Ajâtaçatrou, le roi du Magadha, fils de Vaidéhî.

Bhagavat, après avoir exposé le soûtra nommé la Grande démonstration, gardait le silence, plongé dans la méditation, appelée la Place de la démonstration. Une pluie de fleurs divines tombe sur lui et sur l'assemblée qui le contemple, quand tout à coup un rayon s'élance du cercle de poils qui croissaient dans l'intervalle de ses sourcils, et va illuminer les dix-huit mille terres du Bouddha situées à l'orient, jusqu'au grand enfer avitchi, et jusqu'aux limites de l'existence. Tous les assistants sont frappés de ce prodige, et un d'eux, le Bodhisattva, Mahâsattva Maitréya, s'adresse à Mandjouçrî, qui est auprès de lui, pour savoir ce que signifie cette apparition mer-

veilleuse. Maitréya expose sa question en cinquante-six stances de deux vers chacune. Mandjoucrî lui répond dans le même style, prose et vers, que « ce rayon de « lumière présage que le Bienheureux va expliquer le soû-« tra développé, appelé le Lotus de la bonne Loi. »

C'est, comme on le voit, une introduction analogue à celle du Lalitavistâra, avec moins de grandeur, et, s'il est possible, avec encore moins de vraisemblance, puisque la scène est placée tout d'abord sur la terre au lieu d'être supposée dans le ciel.

Bhagavat sort de sa méditation, et, répondant à Çâripoutra, qui ne l'a point interrogé, il lui expose d'abord en prose et ensuite dans des vers qui ne sont guère qu'une répétition, les difficultés que présente l'enseignement de la Loi. A ce moment même, cinq mille religieux, incapables de la bien comprendre, viennent de quitter l'auditoire, et le Tathâgata s'en félicite. Puis il apprend à son disciple que, pour enseigner la Loi, il use de cent mille moyens variés, bien qu'au fond il n'y ait qu'une seule route, un seul véhicule pour arriver au salut. Il lui répète en cent quarante-quatre stances ce qu'il vient de lui dire en une prose suffisamment diffuse; et, pour lui donner un exemple des moyens qu'il applique à l'instruction des créatures, il lui propose une parabole.

Un vieux père de famille trouve en rentrant chez lui sa maison toute en feu. Ses jeunes enfants y sont renfermés insouciants de ce qui se passe et courant risque d'être brûlés. Le père les appelle en vain ; les enfants, qui ne voient pas l'incendie, ne veulent pas le croire, et ils résistent à ses prières. Pour les séduire, il leur promet, s'ils sortent, des jouets magnifiques, et entre autres il leur don-

nera, à ce qu'il leur assure, trois espèces de chars propres à les amuser et à les ravir. Les enfants une fois sortis sains et saufs, le père, au lieu de leur donner des chars de trois espèces, leur présente à tous une seule espèce de chariot. Mais ces chariots sont superbes et très-richement ornés. Ce père a-t-il donc commis un mensonge? Non, sans doute. Eh bien! de même, le Tathâgata, prenant pitié de la légèreté puérile des hommes, qui, au milieu des misères de la vie, jouent, s'amusent et se divertissent, s'accommode à leur faiblesse. Il leur offre, pour les faire sortir de l'esclavage des trois mondes, trois véhicules divers, celui des Çrâvakas, celui des Pratyékas Bouddhas, et celui des Bodhisattvas. Les créatures, séduites comme les enfants de la maison embrasée, sortent de la réunion des trois mondes; et le Tathâgata ne leur donne alors qu'un seul véhicule, le grand véhicule du Bouddha, qui mène au Nirvâna complet.

A cette parabole, quatre des principaux disciples du Bouddha, Soubhôuti, Kâtyâyana, Kâçyapa et Maoudgalyâyana, répondent par une autre, afin d'excuser les inclinations misérables qui empêchent les hommes d'écouter et de suivre la Loi. Les hommes sont comme le fils d'une riche famille qui abandonnerait ses parents pour aller courir le monde, que le hasard ramènerait, après bien des fautes et des traverses, auprès de son père, qu'il ne reconnaîtrait pas, et qui, soumis à de longues épreuves heureusement subies, rentrerait enfin dans la bonne route, et dans la possession de son héritage compromis par son inconduite.

Bhagavat leur propose encore plusieurs paraboles, dont une est très-remarquable.

Un aveugle de naissance disait : « Il n'y a ni couleurs, « ni formes, belles ou laides; il n'y a pas de spectateurs « pour les voir ; il n'y a ni soleil, ni lune, ni étoiles, ni « constellations. » On veut dissuader cet aveugle de cette grossière incrédulité. Il résiste, et soutient ses assertions jusqu'à ce qu'un habile médecin lui rende la vue. L'aveugle alors passe à un excès contraire et se dit : « Certes j'é- « tais un insensé, moi qui jadis ne croyais pas à ceux qui « voyaient et ne m'en rapportais point à eux. Maintenant « je vois tout; je suis délivré de mon aveuglement, et il « n'est personne en ce monde qui l'emporte en rien sur « moi. » Mais de sages Rishis, témoins de cet aveuglement plus redoutable encore que le premier, cherchent à calmer cette vanité déplorable : « Tu n'as fait, ô homme, « lui disent-ils, que recouvrer la vue ; et tu ne connais « encore rien. D'où te vient donc cet orgueil ? Tu n'as pas « la sagesse et tu n'es point instruit. Quand tu es assis « dans ta maison, tu ne peux rien voir de ce qui est en de- « hors ; tu ne distingues pas les pensées de tes semblables ; « tu ne perçois pas à la distance de cinq yodjanas le bruit « de la conque et du tambour; tu ne peux te transporter « même à la distance d'un kroça, sans te servir de tes « pieds. Tu as été engendré et tu t'es développé dans le « sein de ta mère. Et tu ne te rappelles rien de tout cela ! « Comment donc es-tu savant ? comment donc peux-tu « dire : Je connais tout ? Comment peux-tu dire : je vois « tout ? Reconnais, ô homme, que ce qui est la clarté est « l'obscurité, que ce qui est l'obscurité est la clarté. » L'aveugle, honteux de sa présomption, se fait instruire par les Rishis dans les mystères de la Loi ; et bientôt les yeux de l'esprit lui sont donnés comme naguère ceux

du corps lui ont été rendus par l'habile médecin, qui n'est autre que le Tathâgata.

Suivent ici, dans le *Lotus de la bonne Loi*, plusieurs chapitres qui sont consacrés aux prédictions du Bouddha. Ces prédictions ne sont pas compromettantes. Le Bouddha prédit à quatre de ses auditeurs, Kâçyapa et trois autres, qu'ils deviendront Bouddhas à leur tour. Il leur désigne le nom sous lequel ils renaîtront dans l'univers dont ils seront les sauveurs. Il prend même la peine de décrire pour chacun d'eux, en prose et en vers, la beauté du monde dont ils seront les chefs, de fixer en chiffres précis, quoique fabuleusement énormes, la durée de leur règne. Il en fait autant pour un de ses auditeurs moins illustres que les quatre autres, Poûrna, qui avait jadis abandonné une immense fortune pour suivre le Bouddha. Ces prophéties splendides éveillent, comme on peut le croire, les désirs, si ce n'est l'envie, de ceux qui écoutent Bhagavat. Douze cents de ses auditeurs ont tous en même temps cette pensée : « Si Bhagavat pouvait aussi « nous prédire à chacun séparément notre destinée future, « comme il a fait pour ces grands Çravakas ! » Bhagavat devine la pensée qui s'élève en eux ; mais il se contente de prédire que cinq cents religieux, tous arhats, deviendront bouddhas sous le nom de Samantaprabhâsa, qui sera commun à tous. Cependant Ananda, cousin du Tathâgata, Râhoula son fils, avec deux mille religieux, conçoivent le même désir, et il faut que Bhagavat prédise à chacun d'eux la destinée qui l'attend ; ils seront tous aussi des bouddhas sous des noms et dans des univers différents.

Voilà déjà bien des détails extravagants et tout à fait inutiles, puisque l'exposition de la Loi, promise par le

Lotus, n'est pas donnée ; mais en voici de bien plus absurdes encore.

Pendant que Bhagavat « déroule ces prédictions qui « pénètrent de joie, de contentement, de plaisir, de sa-« tisfaction, d'allégresse » tous ceux qui en sont l'objet, ou même les entendent sans en profiter, tout à coup apparait un stoûpa merveilleux [1], sortant du sol au milieu de l'assemblée, fait de sept substances précieuses, haut de cinq cents yodjanas et d'une circonférence proportionnée. Il s'élève en l'air et se tient suspendu dans le ciel, aux regards de l'assemblée, qui a tout le loisir de le contempler, et d'en admirer les milliers de balcons jonchés de fleurs, les milliers de portiques, d'étendards, de drapeaux, de guirlandes, de clochettes, sans parler de l'or, de l'argent, des perles, des diamants, des cristaux, des émeraudes, etc. Une voix sort de ce stoûpa pour louer Bhagavat de l'exposition qu'il vient de faire de la Loi, ou plutôt de promettre. C'est la voix d'un antique Tathâgata nommé Prabhoûtaratna, qui vient offrir ses hommages au Bouddha, et prendre sa part de l'enseignement. Après avoir réuni des centaines de mille, de millions, de myriades de kotis de Bodhisattvas, pour honorer cet illustre visiteur, le Bouddha, avec l'index de sa main droite, sépare le stoûpa par le milieu ; et l'on y voit le Tathâgata Prabhoûtaratna, assis sur son siége, les jambes croisées, et ayant les membres desséchés sans que son corps eût diminué de volume. Il est comme plongé dans la méditation. Il sort cependant de son extase, et c'est pour inviter le

[1] Les stoûpas sont des monuments en forme de cônes et de coupoles. On les trouve en foule dans les diverses provinces de l'Inde et particulièrement dans le centre et dans le nord.

Bouddha, qu'il accable d'éloges, à venir s'asseoir à côté de lui dans le stoûpa. Le Bouddha se rend à cette prière; et tous les deux se tiennent dans les airs, parlant à l'assemblée, qui s'est élevée comme eux dans l'espace, par la puissance surnaturelle de Bhagavat.

Puis les prédictions recommencent, et cette fois c'est à des femmes qu'elles s'adressent. La tante du Bouddha, Mahâpradjâpati la Gotamide deviendra, elle aussi, un Bouddha selon son désir; Yaçodhârâ, la mère de Rahoula, jouira du même bonheur; et les milliers de religieuses qui les suivent deviendront des interprètes de la Loi. Il est probable que, pour remplir cette mission surhumaine, les femmes changeront de sexe; et, si la légende ne le dit pas pour celles-ci, elle l'annonce formellement pour la fille de Sâgara, roi des Nâgas, qui, pleine de sagesse dès l'âge de huit ans, se transforma en homme pour devenir un Bodhisattva en récompense de sa piété.

Je sens un grand embarras à exposer toutes ces absurdités, qui ont aussi peu de grâce que de bon sens, et je voudrais les épargner au lecteur, si je ne tenais à lui donner une idée fidèle de ces monuments, vénérés par tant de peuples, quelque déraisonnables et monstrueux qu'ils soient. Mais, pour en finir, je dois faire une dernière citation qui, je crois, dépasse en sottise et en grossière stupidité tout ce qu'on peut trouver dans les soûtras bouddhiques. C'est dans le chapitre XX du *Lotus de la bonne Loi*, intitulé : *Effet de la puissance surnaturelle du Tathâgata.*

Des centaines de mille de myriades de kotis de Bodhisattvas, en nombre égal à celui des atomes contenus dans mille univers, sont sortis des fentes de la terre après qu'un rayon de lumière est parti du milieu des sourcils de Bha-

gavat. Ils adorent les mains jointes le Bouddha, qui vient de les réunir, et lui promettent, quand il sera entré dans le Nirvâna complet, d'exposer la Loi à sa place. Le maître les remercie. Puis le bienheureux Çâkyamouni et le bienheureux Prabhoûtaratna, toujours assis sur le trône de leur stoûpa, se mirent à sourire ensemble. Leur langue sortit de leur bouche, et atteignit jusqu'au monde de Brahma. Il s'en échappa en même temps plusieurs centaines de mille myriades de kotis de rayons. Les Tathâgatas innombrables dont les deux personnages sont entourés, les imitent ; ils tirent leur langue comme eux, et ils opèrent cet effet de leur puissance surnaturelle pendant cent mille années complètes. A la fin de ces cent mille années, ils ramènent à eux leur langue et font entendre en même temps le bruit qu'on produit en chassant avec force la voix de la gorge, et en faisant craquer ses doigts.

Vraiment la plume me tombe des mains; et, si je ne me disais que ces niaiseries misérables sont dans un livre canonique, je renoncerais à poursuivre ; mais heureusement la tâche, comme on a pu le voir, n'est pas toujours aussi ingrate, et nous trouverons plus tard dans l'exposition de la morale bouddhique des compensations à tant de sottise et de dégoût.

Le reste du *Lotus de la bonne Loi* ne mérite pas une analyse particulière. Le chapitre XXI et les suivants sont consacrés à peu près exclusivement à énumérer les avantages que doit procurer aux fidèles la lecture de ce soutrâ; et on leur promet entre autres choses des formules magiques qui les préserveront de tout danger. Enfin, au vingt-septième chapitre, Bhagavat confie le dépôt de la Loi à

l'assemblée qui vient d'en écouter l'explication, et congédie ses auditeurs ravis de l'avoir entendu.

Avant de quitter la légende de Çâkyamouni, je veux, pour la compléter, donner l'explication des principaux noms par lesquels nous avons vu désigner le réformateur. Ils sont très-nombreux, et tous ont de l'importance au point de vue du dogme et de la doctrine philosophique. Ils peuvent se diviser en deux classes, selon qu'ils sont laïques ou religieux. Les noms laïques nous sont connus. Celui que le jeune prince reçoit de son père au moment de sa naissance est Siddhârtha, comme nous le savons. On se rappelle aussi ce que signifient les deux noms de Çâkyamouni, et de Çramana Gaoutama.

Le nom de Bouddha, le plus célèbre de tous, parce qu'on en a tiré celui d'une religion, ne signifie pas autre chose que le Savant, l'Éclairé, ou aussi l'Éveillé. Il vient de la racine *Boudh*, connaître. Ce titre est assez modeste, si on le compare au rôle immense joué par celui qui l'a reçu ou qui l'a pris; mais il montre en même temps la haute idée que le génie indien s'est faite de la science, qui selon lui est seule capable de sauver l'homme et de lui assurer, avec des pouvoirs plus que divins, une immortalité que les dieux mêmes ne peuvent atteindre. Comme le mot de Bouddha n'est pas un nom propre, il ne faut jamais l'employer, pour désigner personnellement Çâkyamouni, sans y joindre l'article et sans dire : le Bouddha. C'est une simple qualité, ajoutée ou substituée au nom sous lequel le prince de Kapilavastou était connu dans le monde.

Tathâgata, un des titres les plus élevés qu'on donne au Bouddha, et qu'il paraît s'être donné lui-même, signifie :

« celui qui est allé comme ses prédécesseurs, celui qui a « parcouru sa carrière religieuse de la même manière « que les Bouddhas antérieurs. » Par ce titre, la mission de Çâkyamouni se rattache à celle de tous les sages qui l'ont devancé, et dont il ne fait qu'imiter les exemples.

Sougata, ou le bienvenu, est une épithète semblable, sous les rapports de l'étymologie, à celle de Tathâgata ; mais on voit que le sens historique et philosophique en est moins profond. Elle atteste simplement que, dans la croyance bouddhique, Çâkyamouni est venu pour sauver le monde et faire le bonheur des créatures.

Baghavat, qu'on ne peut guère rendre que par « le « bienheureux, ou le fortuné, » est le nom le plus ordinaire du Bouddha dans les soûtras du Népâl. C'était un titre assez fréquemment appliqué aux grands personnages dans la langue du Brahmanisme ; mais dans celle des Bouddhistes, il est à peu près exclusivement réservé au Bouddha, ou bien au personnage qui, sans être encore Bouddha, est sur le point de le devenir.

Le nom de Bodhisattva présente des nuances un peu plus compliquées. Grammaticalement, il signifie : « Celui « qui a l'essence de la Bodhi » ou l'intelligence suprême d'un Bouddha. Or, pour acquérir cette intelligence suprême, il faut avoir victorieusement subi les plus rudes et les plus longues épreuves dans une multitude d'existences successives. On est mûr alors, comme on dit en style bouddhique, pour obtenir l'état de Bouddha parfaitement accompli. Mais la volonté la plus énergique et la plus constante ne suffit pas à elle seule ; la vertu elle-même est impuissante pour que l'être arrive à ce degré supérieur de sainteté ; il faut, en outre, qu'il gagne la fa-

venir d'un ou de plusieurs des anciens Bouddhas. Quand il a su la gagner, il va, dans un des cieux qui s'élèvent au-dessus de la terre, attendre l'instant de son apparition dans le monde. Mais, même après qu'il est descendu, il reste toujours Bodhisattva, et n'est pas encore Bouddha. Il ne le devient enfin qu'après avoir ici-bas montré, par les austérités, par la pratique de toutes les vertus, par la science et l'étude, qu'il est digne d'instruire les créatures et de sauver l'univers dans lequel il a paru. C'est à ces conditions seulement que le Bodhisattva devient Bouddha.

Un dernier nom qu'on donne quelquefois au Bouddha, et qui est moins élevé que tous ceux qui précèdent, est celui d'arhat ou de vénérable, que prennent aussi les religieux du degré supérieur. Mais, quand il s'applique au Bouddha, on le complète et on le relève en disant : « le « Vénérable du monde » ou « le Vénérable du siècle. »

Les bouddhistes ne se sont pas contentés de faire du Bouddha un idéal de vertu, de science, de sainteté, de pouvoirs surnaturels; ils en ont fait aussi un idéal de beauté physique, et la même tournure d'imagination qui a produit les développements extravagants des grands soûtras s'est exercée avec autant de diffusion et de puérilité dans le portrait du Tathâgata. Il est assez probable que, de même que la légende renferme quelques faits réels et historiques, de même le portrait du Bouddha doit avoir conservé quelques-unes des particularités de la physionomie personnelle de Siddhârtha. Mais il est bien difficile encore ici de faire le discernement du vrai et du faux. Dans les trente-deux signes caractéristiques du grand homme et dans les quatre-vingts marques secondaires, il y a des impossibilités naturelles, ou plutôt des exagérations qui

vont jusqu'à l'impossible. Toutefois il ne faut pas négliger ces détails; car ils attestent quel était dans ces temps reculés le goût de ces peuples, et ils sont comme une partie de leur esthétique, sans parler des renseignements qu'ils peuvent fournir à l'ethnographie. Cette nomenclature exacte de trente-deux signes et de quatre-vingts marques secondaires remonte aux premiers siècles du Bouddhisme, puisqu'elle se trouve dejà dans le *Lalitavistâra;* elle a de plus une valeur égale chez les bouddhistes du sud et chez les bouddhistes du nord. C'est donc une partie importante, quoique tout extérieure, des croyances bouddhiques; on a voulu en faire en quelque sorte un signalement que peuvent vérifier les intelligences les plus vulgaires avant de donner leur foi.

M. E. Burnouf a consacré à cette étude un des appendices les plus considérables du *Lotus de la bonne Loi*. Il a pris la peine d'étudier et de comparer sept listes différentes données par des ouvrages népalais et singhalais.

Je ne veux pas énumérer un à un les trente deux signes, ni encore moins les quatre-vingts marques secondaires; je n'en citerai que les plus remarquables.

Le premier signe est une protubérance du crâne sur le sommet de la tête. Rien n'empêche de croire que cette singularité de conformation n'ait appartenu à Siddhârtha. Le second signe, c'est d'avoir des cheveux bouclés tournant vers la droite, d'un noir foncé, à reflets changeants. La chevelure tournée vers la droite rappelle sans doute l'acte du jeune prince coupant ses cheveux avec son glaive; et les boucles écourtées, que l'on avait prises à tort pour celles d'un nègre, confirment cette tradition, qui vivait encore chez les bouddhistes de Ceylan quand le colonel Mac-

kensie les visitait en 1797. Ce second signe est tout aussi vraisemblable que le premier. Le troisième, qui est un front large et uni, ne l'est pas moins. Le quatrième, au contraire, semble de pure invention : c'est la fameuse touffe de poils, Oûrnâ, naissant entre les sourcils, et qui doit être blanche comme de la neige ou de l'argent. Suivent deux signes qui se rapportent aux yeux. Le Bouddha doit avoir des cils comme ceux de la génisse, et l'œil, d'un noir foncé. Les dents doivent être au nombre de quarante, égales, serrées et parfaitement blanches. La description passe ensuite à la voix, qui doit être celle de Brahma, à la langue, à la mâchoire, aux épaules, aux bras, qui doivent descendre jusqu'aux genoux, beauté que nous comprenons peu, mais que les poëmes indiens ne manquent jamais de donner à leurs héros; puis à la taille, aux poils, qui doivent être tous séparés et tournés vers la droite à leur extrémité supérieure; puis aux parties les plus secrètes du corps; de là aux jambes, aux doigts, aux mains, et enfin aux pieds, qui, entre autres signes, et outre le coup-de-pied saillant, doivent être parfaitement droits et bien posés.

Les quatre-vingts marques secondaires ne font qu'ajouter des caractères moins saillants aux trente-deux qui précèdent. Il y en a trois pour les ongles, trois pour les doigts, cinq pour les lignes de la main, dix pour les membres en général, cinq pour la démarche, trois pour les dents canines, une pour le nez, six pour les yeux, cinq pour les sourcils, trois pour les joues, neuf pour les cheveux, etc., etc.

Il ne faut pas attacher à toutes ces minuties plus d'importance qu'il ne convient; mais il ne faudrait pas non

plus les négliger entièrement. Quelques-unes ont donné naissance à des superstitions qui tiennent une grande place dans le Bouddhisme. Ainsi le trente et unième signe du grand homme, c'est d'avoir sous la plante des pieds une figure de roue. De là les bouddhistes de Ceylan, du Népâl, du Birman, de Siam, du Laos, etc., ont cru apercevoir en divers lieux l'empreinte du pied du Bouddha. C'est le fameux Prabhât ou Çripâda, le pied bienheureux, dont une des traces les plus célèbres se trouve sur le pic d'Adam à Ceylan, et où la superstition singhalaise croit reconnaître jusqu'à soixante-cinq signes de bon augure.

J'ai tenu à entrer dans tous ces détails, à la fois sur la vie réelle de Çâkyamouni et sur sa légende, pour qu'on pût voir nettement les deux côtés du génie bouddhique. D'une part, une grandeur d'âme peu commune; une pureté morale presque accomplie, une charité sans bornes; une vie héroïque qui ne se dément pas un seul instant; de l'autre part, une superstition qui ne recule devant aucune extravagance, et qui ne se rachète que par une admiration enthousiaste pour la vertu et pour la science; des deux côtés, de très-nobles sentiments avec des erreurs déplorables : le salut du genre humain cherché avec une ardeur infatigable et la plus louable sincérité; et des chutes désastreuses, trop juste punition d'un orgueil qui ne s'est point connu, et d'un aveuglement que rien ne peut éclairer. Telles sont les deux faces les plus générales du Bouddhisme. Nous allons les retrouver dans sa morale et sa métaphysique.

CHAPITRE TROISIÈME

Caractère général de la morale bouddhique, d'après la rédaction canonique des Conciles; la Triple corbeille et les Trois précieux; les quatre vérités sublimes; les dix préceptes; les douze observances spéciales aux religieux sur le vêtement, la nourriture et le logement; les six vertus transcendantes, et les vertus secondaires; la confession, les devoirs de famille; la prédication. — Influence de la morale bouddhique sur les individus et sur les gouvernements; idéal du Bouddha; Poûrna; Kounâla; Vâsava tattâ et Oupagoupta; les rois Bimbisâra, Adjâtaçatrou et Açoka; édits moraux de Piyadasi, répandus dans l'Inde entière; voyages des pèlerins chinois au cinquième et au septième siècle de notre ère, Fa-Hien et Hiouen Thsang.

Bien que Çâkyamouni soit un philosophe, et qu'il n'ait jamais prétendu être autre chose, on aurait tort d'attendre de lui un système méthodique et régulier. Il a prêché toute sa vie; et, en s'adressant à la foule, il n'a pas dû employer les formes sévères que la science demande, mais que n'auraient point comprises ses nombreux auditeurs. et que le génie brahmanique lui-même n'a que fort imparfaitement employées. Chargé, par la mission qu'il s'était donnée, de sauver le genre humain et les créatures, ou mieux encore les êtres et l'univers entier, l'ascète doit prendre un langage accessible à tous, c'est-à-dire le plus simple possible et le plus vulgaire[1].

[1] M. E. Burnouf a remarqué avec sa sagacité ordinaire que cette condition

Ainsi les idées du Bouddha, quoique très-arrêtées dans son propre esprit, quoique toutes-puissantes sur l'esprit de ses adeptes, ont été peu précises dans la forme. Le Bouddha lui-même n'avait rien écrit, et ce furent ses principaux adhérents qui, réunis en concile, aussitôt après sa mort, fixèrent dans les Soûtras les paroles du maître et la doctrine qui, tout à l'heure, allait devenir un dogme. Deux autres conciles, après le premier, rédigèrent définitivement les écritures canoniques telles que nous les avons, et que les reçurent, en les traduisant, tous les peuples soumis au Bouddhisme. Ce travail de rédaction successive était fini deux siècles au moins avant notre ère.

On sait d'ailleurs que le premier concile réuni à Râdjagriha, dans le Magadha, sous la protection d'Adjâtaçattrou, partagea les écritures canoniques en trois grandes classes que ne changèrent point les rédactions subséquentes : les Soûtras ou discours du Bouddha, le Vinaya ou la discipline, l'Abhidharma ou la métaphysique. Ananda fut chargé de compiler les Soûtras ; Oupâli, le Vinaya; et Kâçyapa, qui avait dirigé toutes les délibérations, se réserva la métaphysique. Les Soûtras, le Vinaya et l'Abhidharma forment ce qu'on appelle le Tripitaka, ou la Triple corbeille, de même que le Bouddha, la Loi, et l'Assemblée forment le Triratna, ou les Trois Perles, les Trois Précieux. Les Soûtras, qu'on nomme aussi Bouddha-vâtchana ou parole du Bouddha, et Moûlagrantha, le Livre du texte, sont considérés avec toute raison par les bouddhistes du nord comme les

nécessaire du bouddhisme expliquait son infériorité littéraire à l'égard du brahmanisme. L'art, sous toutes ses formes, est resté à peu près inconnu du bouddhisme, et l'art du style, en particulier, lui est complétement étranger. La lecture des soûtras est presque insoutenable.

textes fondamentaux. C'est évidemment aux discours du Bouddha qu'il a fallu puiser tout le reste.

La première théorie qui se présente, et qui, au point de vue de la méthode, doit en effet précéder toutes les autres, c'est celle des quatre vérités sublimes (*âryâni satyâni*). Elle est connue de tous les Bouddhistes sans exception; et elle est adoptée au sud et à l'est aussi bien qu'au nord, à Ceylan, au Birman, au Pégu, à Siam, à la Chine, tout comme au Népâl et au Tibet.

Ces quatre vérités, les voici :

D'abord c'est l'existence de la douleur dont l'homme est atteint sous une forme ou sous une autre, quelle que soit la condition éclatante ou obscure dans laquelle il naît ici-bas. C'est là un fait malheureusement incontestable, bien qu'il ne porte pas toutes les conséquences qu'y a vues le Bouddhisme; et c'est comme une base inébranlable, aussi triste que vraie, donnée à tout l'édifice du système.

En second lieu, c'est la cause de la douleur, que le Bouddhisme n'attribue qu'aux passions, au désir, à la faute.

La troisième vérité sublime, propre à consoler de la funeste réalité des deux autres, c'est que la douleur peut cesser par le Nirvâna, ce but suprême et cette récompense de tous les efforts de l'homme.

Enfin, la quatrième et dernière vérité, qui tient encore plus étroitement aux croyances particulières du Bouddhisme, c'est le moyen d'arriver à cette cessation de la douleur, c'est la méthode du salut, c'est la voie qui conduit au Nirvâna (*marga*, en pâli *magga*).

La voie ou la méthode du salut a huit parties; et ce sont autant de conditions que l'homme doit remplir pour assurer sa délivrance éternelle.

Voici les huit parties de la méthode.

La première, selon le langage bouddhique, est la vue droite, c'est-à-dire la foi et l'orthodoxie; la seconde, c'est le jugement droit, qui dissipe toutes les incertitudes et tous les doutes; la troisième, c'est le langage droit, c'est-à-dire la véracité parfaite, qui a horreur du mensonge et qui le fuit toujours sous quelque forme qu'il se présente; la quatrième condition du salut, c'est de se proposer dans tout ce qu'on fait une fin pure et droite, qui règle la conduite et la rend honnête; la cinquième, c'est de ne demander sa subsistance qu'à une profession droite non entachée de péché, en d'autres termes, à la profession religieuse; la sixième, c'est l'application droite de l'esprit à tous les préceptes de la Loi; la septième est la mémoire droite, qui garantit de toute obscurité et de toute erreur le souvenir des actions passées; et la dernière enfin, c'est la méditation droite, qui conduit dès ici-bas l'intelligence à une quiétude voisine du Nirvâna.

Ces quatre vérités sublimes sont celles que Siddhârtha comprit enfin à Bodhimanda, sous l'arbre Bodhi, après six ans de méditations et d'austérités; ce sont celles qu'il enseigna tout d'abord à ses cinq disciples, quand il fit tourner pour la première fois la roue de la Loi, à Bénarès. C'est parce qu'il les a comprises qu'il est devenu Bouddha; et quand il prêche sa doctrine au monde, c'est toujours aux quatre vérités qu'il donne la préférence sur toutes les autres parties de son enseignement. Dans sa grande lutte contre les Tîrthiyas ou Brahmanes du Koçala, en présence de Prasênadjit, lorsqu'il a défait ses adversaires, et que les Brahmanes s'enfuient en criant: « Nous « nous réfugions dans la montagne; nous cherchons un

« asyle auprès des arbres, des eaux et des ermitages, » Bhagavat leur adresse ces paroles de dédain et d'adieu : « Beaucoup d'hommes chassés par la crainte cherchent « un asile dans les montagnes et dans les bois, dans les « ermitages et auprès des arbres consacrés. Mais ce n'est « pas le plus sûr des asiles; ce n'est pas le plus sûr des « refuges. Celui, au contraire, qui cherche un refuge au- « près du Bouddha, de la Loi et de l'Assemblée, quand « il voit, avec l'œil de la sagesse, les quatre vérités su- « blimes, qui sont : la douleur, la cause de la douleur, « l'anéantissement de la douleur, et le chemin qui y con- « duit, la voie formée de huit parties, sublime, salutaire, « qui mène au Nirvâna; celui-là connaît le plus certain des « asiles, le plus assuré des refuges. Dés qu'il y est par- « venu, il est délivré de toutes les douleurs. »

Si l'on en croit la tradition des Mongols et des Tibétains, la théorie des quatre vérités occupa presque seule le premier concile; et ses travaux se bornèrent à rédiger les Soûtras qui l'exposent. Elle est, en quelque sorte, la source et le résumé de toute la doctrine bouddhique. On l'a réduite, pour l'usage des fidèles, en une stance composée de deux vers que tous les Bouddhistes savent par cœur, et qui est pour eux un véritable acte de foi. Les religieux la répètent sans cesse; elle est inscrite sur le piédestal de la plupart des statues du Bouddha :

« C'est le Tathâgata qui a expliqué la cause de tous « les effets procédant d'une cause antérieure; et c'est « aussi le grand Çrâmana qui a expliqué la cessation de « ces effets.[1] »

[1] A celle stance, qui est sacramentelle, on en joint souvent une seconde, qui, à un autre point de vue, résume aussi la doctrine du Bouddha. Csoma

Les effets, ce sont la douleur et l'existence actuelle, ayant pour cause des fautes passées; la cause, c'est la production de la douleur; la cessation de ces effets, c'est le Nirvâna; enfin, l'enseignement du Tathâgata ou du grand Çramana, c'est la voie qui mène au Nirvâna.

A la suite des quatre vérités sublimes, et immédiatement après elles, il faut placer un certain nombre de préceptes moraux qui sont fort simples sans doute, mais que le Bouddha ne devait point négliger, non plus que ne l'a fait aucun réformateur. Les cinq premiers de ces préceptes sont : Ne point tuer, ne point voler, ne point commettre d'adultère, ne point mentir, et ne point s'enivrer. A ces prescriptions, on en ajoute cinq autres qui sont moins graves, mais qui ne laissent point que d'avoir de l'importance : S'abstenir de repas pris hors de saison; s'abstenir de la vue des danses et des représentations théâtrales, chants, instruments de musique, etc.; s'abstenir de porter aucune parure et de se parfumer; s'abstenir d'avoir un grand lit; enfin s'abstenir de recevoir de l'or ou de l'argent.

Ce sont là les dix aversions ou répugnances (*vérumanis*)

de Körös l'a trouvée à la suite de la première dans les ouvrages tibétains qu'il consultait; elle est reproduite fréquemment dans les Soûtras singhalais. La voici : « Abstention de tout péché, pratique constante de toutes les vertus, « domination absolue de son propre cœur, tel est l'enseignement du Boud- « dha. » Deux autres stances d'un caractère analogue se représentent plus souvent encore dans les Soûtras népalais; on les rapporte à Çâkyamouni lui-même; il les avait fait mettre sous son portrait, que Bimbisâra envoyait en présent à Roudrâyana, roi de Rorouka : « Commencez; sortez de la mai- « son; appliquez-vous à la loi du Bouddha; renversez l'armée de la mort, « comme un éléphant renverse une hutte de roseaux. Celui qui marchera « sans distraction dans cette discipline de la Loi, après avoir échappé à la « révolution des naissances, mettra un terme à la douleur. »

que doivent ressentir tous les novices, ou plutôt tous les hommes qui ont foi au Bouddha. Les cinq premières règles surtout sont obligatoires pour tout le monde, sans aucune exception. Mais on peut croire que les autres regardent plus particulièrement les religieux, qui ont d'ailleurs un code spécial dont je parlerai plus loin. On comprend que les règles même les plus générales prennent pour eux un caractère de sévérité qu'elles ne peuvent pas avoir pour les simples laïques; et c'est ainsi que les religieux ne doivent pas seulement s'abstenir de l'adultère, il faut, en outre, qu'ils gardent la plus inflexible chasteté.

Des ouvrages entiers, au nord et au sud, ont été consacrés à la classification méthodique des péchés et des fautes ; mais ces ouvrages, un peu postérieurs au temps du Bouddha, sont moins une reproduction exacte qu'un développement de sa doctrine, et je ne crois pas devoir m'y arrêter, tout curieux qu'ils sont, parce que je ne recherche ici que les théories mêmes de Çâkyamouni.

Mais on doit penser que c'est bien le Bouddha lui-même qui a prescrit à ses religieux et à ses religieuses les douze observances suivantes, dont les ouvrages singhalais et chinois nous ont conservé le souvenir. Elles sont fort sévères ; mais Siddhârtha les avait pratiquées lui-même durant de longues années avant de les imposer aux autres, et quand un jeune prince avait donné cet héroïque exemple, il n'était permis à personne parmi les croyants d'hésiter à le suivre. Il ne faut pas perdre de vue que ces règles ne concernent que les religieux, c'est-à-dire les hommes d'une piété supérieure, qui ont renoncé au monde et qui doivent désormais dédaigner tous ses intérêts et toutes ses jouissances.

La première observance, c'est de ne se vêtir que de haillons ramassés dans les cimetières, sur les tas d'ordures et sur les routes.

La seconde, c'est de n'avoir tout au plus que trois de ces misérables vêtements, qu'on a dû coudre de ses mains, à l'imitation du maître.

Ces haillons doivent être couverts d'un manteau de laine jaune, qu'on se sera procuré par les mêmes moyens.

Voilà pour le vêtement. La nourriture sera plus simple encore, s'il est possible.

La quatrième observance et une des plus strictes, c'est de ne vivre que d'aumônes; on ira les chercher, avec le plus inviolable silence, de maison en maison, dans le vase de bois qu'on pourra posséder à cet effet.

En cinquième lieu, on ne fera qu'un seul repas par jour; et, par la sixième observance, on se gardera de jamais prendre des aliments, même les plus simples friandises, après midi. On peut voir dans une foule de Soûtras que le Bouddha lui-même, aussitôt après son réveil, sort du vihâra ou couvent pour aller quêter les aliments dont il doit vivre, et que son unique repas est toujours fait avant midi. Le reste du jour est donné à l'enseignement et à la méditation.

Les règles relatives au logement ne sont pas moins rudes. On vivra dans la forêt[1]; c'est la septième observance. Tous les Soutrâs nous montrent le Bouddha, et en général les religieux, quittant les bois où ils ont passé la nuit, pour venir mendier dans la ville voisine. La huitième obser-

[1] Ces règles, qui prescrivent l'habitation en plein air, semblent en contradiction avec l'institution des vihâras, ou maisons de refuge pour les religieux, qui remonte cependant aux premiers temps du Bouddhisme. Il est

vance est de ne s'abriter que sous le feuillage des arbres ; la neuvième, de s'asseoir le dos appuyé sur le tronc de l'arbre qu'on a choisi comme refuge. Pour dormir, il faut rester assis et non point se coucher; c'est la dixième observance ; la onzième, c'est de laisser son tapis, une fois qu'on l'a étendu, sans le changer de place.

A ces onze observances s'en ajoute une douzième d'un tout autre genre, qui les complète et en fait très-nettement comprendre le but commun. Les religieux se rendront de temps à autre, et au moins une fois par mois, la nuit, dans les cimetières pour y méditer sur l'instabilité des choses humaines.

Il me semble qu'après ces détails on doit mieux comprendre la portée de ces noms par lesquels les Bouddhistes se désignent eux-mêmes ; je veux dire ceux de Bhikshou, mendiant qui ne vit que des aumônes qu'il recueille ; et de Çramana, ou ascète qui dompte ses sens. Le Bouddha n'avait pas dédaigné de prendre l'un et l'autre de ces titres. Il s'appelait tantôt « le grand mendiant » Mahâ Bhikshou; et tantôt, l'ascète des Gotamides, Çramana Gaoutama. La mendicité attestait assez que le Bouddhiste avait renoncé à tout ce qui fait les convoitises et les attachements du monde ; et son chaste célibat lui refusait même les affections les plus permises de la famille, en lui assurant, il est vrai, l'empire sur la plus redoutable des passions humaines. Je ne dis pas que ce soit ainsi qu'on puisse faire des citoyens utiles à la société; mais certainement c'est ainsi qu'on peut faire des saints.

facile de concilier cette opposition apparente en se rappelant que les vihâras ne devaient servir que dans la saison des pluies, et que le reste du temps l'ascète devait vivre dans la forêt.

Les règles relatives au vêtement méritent une attention particulière, et dans le monde indien ce sont elles peut-être qui formaient l'originalité la plus frappante des ascètes bouddhiques. Les brahmanes admettaient la complète nudité de leurs sages; et ils se nommaient eux-mêmes, par une expression à la fois juste et spirituelle : « les « gens vêtus de l'espace, » (*digambaras*). Les Grecs, compagnons d'Alexandre, qui les avaient vus sur les bords de l'Indus, les avaient nommés par analogie des gymnosophistes; et c'était, à ce qu'il semble, une mode reçue dans la première caste de vivre, même au sein des villes, dans un état de nudité que les sauvages les plus dégradés ne supportent qu'avec peine. Ce n'est pas à dire que la société indienne se montrât indifférente à tant d'impudeur, que les ascètes brahmaniques prenaient sans doute pour de la piété; et ce n'était pas seulement les femmes d'un rang élevé, comme Soumâgadhâ, la fille d'Anâtha-Pindika, qui étaient révoltées de ce cynisme; c'étaient les courtisanes elles-mêmes, comme celle qui se moquait du brahmane Pourâna Kâçyapa, quand, de dépit d'avoir été vaincu par Bhagavat, il allait, une pierre au cou, se noyer dans un étang.

La vie religieuse était un idéal que le Bouddha seul avait rempli dans toute son étendue; mais, si tous les hommes ne pouvaient l'atteindre, tous du moins pouvaient, quelle que fût leur position dans la vie, pratiquer certaines vertus que le réformateur regardait, après « les préceptes de « l'enseignement, » comme les plus importantes. Elles sont au nombre de six : l'aumône ou la charité, la pureté, la patience, le courage, la contemplation et la science. Ce sont là les six vertus transcendantes (*pâramitâs*) « qui

« font passer l'homme à l'autre rive, » ainsi que l'indique l'étymologie du mot par lequel on les désigne. L'homme en les observant n'est pas encore arrivé au Nirvâna; il n'est encore qu'à l'entrée du chemin qui y mène; mais sur la route de la foi, « il a quitté ces rivages ténébreux « de l'existence où l'on s'ignore. » Il sait désormais où il doit tendre; et s'il manque le but, ce n'est pas du moins faute de le connaître.

L'aumône, telle que la comprend le Bouddhisme, n'est point la libéralité ordinaire qui donne à autrui une partie des biens qu'on possède. C'est une charité illimitée qui s'adresse à toutes les créatures sans exception, et qui impose les sacrifices les plus douloureux et les plus extrêmes. Il y a telle légende, par exemple, où le Bouddha donne son corps en pâture à une tigresse affamée qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits. Dans une autre, c'est un néophyte se jetant dans la mer pour apaiser la tempête qui menace le vaisseau de ses compagnons, et qu'a suscitée la colère du roi des Nâgas. Le Bouddha n'est venu en ce monde que pour sauver les êtres; tous ceux qui croient en lui doivent suivre son exemple, et ne reculer devant aucune épreuve pour assurer le bonheur des créatures. La charité doit éteindre dans le cœur de l'homme tout égoïsme, ou comme on dit en style bouddhique, « elle conduit à la maturité parfaite de l'être égoïste. »

A côté de ces six vertus, qui peuvent paraître essentielles, il en est d'autres qui, pour être de moindre importance, ont aussi leur utilité, et dont le Bouddha recommande la stricte observation. Ainsi, non-seulement il ne faut pas mentir, mais de plus il faut éviter avec un soin presque égal la médisance, la grossièreté de langage, et

même les discours vains et frivoles. Ne pas commettre ces fautes, c'est contracter des habitudes respectables (*ârîya vohârâ*); s'y laisser aller, c'est contracter des habitudes dignes de mépris. Le religieux, pris en ceci comme le modèle des hommes, a de l'aversion pour la médisance; il ne va pas répéter ce qu'il a entendu pour brouiller les gens entre eux; loin de là, il réconcilie ceux qui sont divisés; il ne sépare pas ceux qui sont unis; il se plaît dans la concorde; et, comme il est passionné pour elle, il tient un langage propre à la produire. Il n'a pas moins d'éloignement pour toute parole grossière. « Le langage doux, agréable aux oreilles, affectueux, allant au cœur, poli, gracieux pour les autres, » est celui qu'il emploie. Enfin, comme il a renoncé à tout discours frivole, il ne parle qu'à propos; il dit ce qui est d'une manière sensée, selon la Loi et la discipline; son discours est toujours plein de choses, comme il est aussi toujours convenable.

Une vertu d'un autre ordre que le Bouddha prêche avec une égale insistance, et qu'il ne cesse de pratiquer, c'est l'humilité. Çâkyamouni n'a pas compris certainement tous les maux que l'orgueil entraîne et les fatales conséquences qui le suivent d'ordinaire; mais il sentait trop profondément la misère et la faiblesse radicales de l'homme, pour l'enivrer follement des vertus qu'il peut avoir, et ne pas lui prescrire la simplicité du cœur et le renoncement à toute vanité. Lorsque le roi Prasénadjit, provoqué par les Tirthyas, engage le Bouddha, qu'il protége, à faire des miracles qui doivent imposer silence à ses ennemis, le Bouddha, tout en consentant à ce que le roi exige, lui répond : « Grand roi, je n'enseigne pas la Loi à mes audi-« teurs en leur disant : Allez, ô religieux, et devant les

« brahmanes et les maîtres de maison, opérez, à l'aide « d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs « à tout ce que l'homme peut faire; mais je leur dis, en « leur enseignant la Loi : Vivez, ô religieux, en cachant « vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés. »

C'est évidemment en comptant sur ce sentiment d'humilité, plus naturel d'ailleurs qu'on ne le pense, que le Bouddha put instituer la confession parmi ses religieux, et même parmi tous les fidèles. Deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune, les religieux confessaient leurs fautes devant le Bouddha et devant l'Assemblée, à haute voix. Ce n'était que par le repentir et par la honte devant soi-même et devant les autres qu'on pouvait se racheter. Des rois puissants confessèrent au Bouddha des crimes qu'ils avaient commis, et ce ne fut qu'au prix de ce pénible aveu que les coupables expièrent les plus odieux forfaits. Cette institution du Bouddha, quoique d'une application bien difficile, subsista longtemps après lui, et dans les édits religieux de Piyadasi, le pieux monarque recommande à ses sujets la confession générale et publique de leurs fautes tous les cinq ans au moins. Il paraît qu'on rassemblait le peuple à ces époques pour lui rappeler les principes de la Loi et pour engager chacun à faire l'aveu de ses fautes. Cette cérémonie ne devait durer que trois jours.

Une chose assez étonnante, c'est que le Bouddha, tout en prêchant le renoncement absolu et l'ascétisme au sein du célibat, n'en a pas moins respecté les devoirs de la famille, qu'il a mis au premier rang. Personnellement, il s'est toujours montré plein de respect et de tendresse pour le souvenir de sa mère, bien qu'il ne l'eût pas con-

nue, puisqu'il l'avait perdue sept jours après être né : mais les légendes nous le représentent préoccupé sans cesse de la convertir, et il va plusieurs fois au ciel des Trâyastrimçats, où elle réside, pour lui enseigner la Loi, qui doit la sauver.

Dans une des légendes les plus simples et les plus belles, Bhagavat s'adresse ainsi aux religieux qui l'écoutent dans le jardin d'Anâtha-Pindika, à Djétavana, près Çrâvasti : « Brahma, ô religieux ! est avec les familles dans lesquelles « le père et la mère sont parfaitement honorés, parfaite- « ment vénérés, parfaitement servis. Pourquoi cela ? C'est « que, d'après la Loi, un père et une mère sont pour un « fils de famille Brahma lui-même.

« Le Précepteur, ô religieux ! est avec les familles dans « lesquelles le père et la mère sont parfaitement honorés, « parfaitement vénérés, parfaitement servis. Pourquoi « cela ? C'est que, d'après la Loi, un père et une mère « sont pour un fils de famille le Précepteur lui-même.

« Le feu du sacrifice, ô religieux ! est avec les familles « dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement ho- « norés, parfaitement vénérés, parfaitement servis. Pour- « quoi cela ? C'est que, d'après la Loi, un père et une « mère sont pour un fils de famille le feu du sacrifice « lui-même.

« Le feu domestique, ô religieux ! est avec les fa- milles, etc. Le Déva (Indra, sans doute) est avec les « familles, » etc.

Dans une autre légende, Bhagavat explique les causes de la piété filiale : « Ils font, ô religieux ! une chose bien « difficile pour leur enfant, le père et la mère qui le nour- « rissent, qui l'élèvent, qui le font grandir, qui lui don-

« nent à boire leur lait et qui lui font voir les spectacles « variés du Djamboudvipa. »

Le fils n'a qu'une manière de reconnaître dignement les bienfaits de ses parents et de leur rendre ce qu'il leur doit : c'est de les établir dans la perfection de la foi, s'ils ne l'ont pas; c'est de leur donner la perfection de la morale, s'ils ont de mauvaises mœurs; celle de la libéralité, s'ils sont avares; celle de la science, s'ils sont ignorants. Voilà comment un fils qui pratique la Loi peut faire du bien à son père et à sa mère, sans parler de tous les soins dont il les entoure; voilà comment il peut s'acquitter de sa dette envers ceux de qui il a reçu l'existence.

On peut trouver que le Bouddhisme, qui a une telle horreur de la vie, n'a guère le droit de prôner des devoirs et des liens sans lesquels la vie ne serait point; mais c'est là une contradiction qui l'honore, et dont il est même possible de le disculper. Le Bouddha, pour atteindre à toute sa perfection et parvenir au Nirvâna, doit nécessairement passer par la condition humaine, et, sous peine d'une ingratitude coupable, il ne peut que chérir et vénérer les êtres sans lesquels la voie du Nirvâna ne lui serait point ouverte.

Je me borne aux théories qui précèdent en ce qui concerne la morale bouddhique, et je crois que, toutes concises qu'elles sont, elles en renferment la plus grave et la meilleure partie. On peut les attribuer au Bouddha lui-même, tandis que les autres, plus subtiles et moins pratiques, n'appartiennent qu'à l'école et à la casuistique que l'école a fondée.

Je veux terminer tout ce que j'ai à dire ici par quelques considérations sur le moyen qu'employait le Bouddha pour

propager sa doctrine. Ce moyen unique, qui a aussi son côté moral, c'est la prédication. Il ne paraît pas que le réformateur ait jamais pensé qu'il pût en employer d'autre. Soutenu et protégé par les rois, il pouvait avoir recours à la force et à la persécution, dont rarement le prosélytisme se fait faute, pour peu qu'il ait d'ardeur. Mais toutes les légendes, sans aucune exception, sont unanimes sur ce point. Le Bouddha n'a cherché ses armes toutes-puissantes que dans la persuasion. Il appelle à lui les hommes de toutes les castes et l'ensemble des créatures, depuis les plus élevés des Dieux jusqu'aux êtres les plus dégradés; il les exhorte à embrasser la Loi qu'il leur expose; il les charme par ses discours; il les étonne quelquefois par sa puissance surnaturelle; il ne songe jamais à les contraindre. Souvent il vient au secours de leur faiblesse par des paraboles, dont quelques-unes sont fort ingénieuses; il leur cite des exemples pour les encourager à l'imitation; il puise dans l'histoire de ses existences passées le récit de ses propres fautes, pour instruire ses auditeurs en les effrayant des châtiments dont elles furent suivies; il se plaît même à ces aveux, du moment qu'ils sont utiles, et il raconte ses chutes pour les épargner à ceux qui l'écoutent, en leur apprenant le moyen de les éviter.

Ne se fier qu'au pouvoir de la vérité et de la raison, c'était se faire une juste et noble idée de la dignité humaine, méconnue d'ailleurs à tant d'autres égards; et nous allons voir que quelquefois les individus comme les peuples ont répondu à l'appel du Bouddha par des vertus délicates et sincères, qu'on ne s'attendrait point à rencontrer dans ces temps reculés.

Il faudrait, pour bien juger de l'influence exercée par la morale de Çâkyamouni, connaître en grands détails l'état des mœurs publiques et particulières dans la société à laquelle il s'adressait, et l'histoire exacte des peuples qu'il a tenté de convertir en leur prêchant la foi nouvelle. Sans nous manquer complétement, les renseignements de ce genre sont encore trop peu nombreux pour qu'on puisse en tirer des informations suffisantes. Mais, à leur défaut, les soûtras peuvent nous offrir une foule de traits qui nous montrent bien nettement l'action du réformateur sur les âmes. Quelques-uns de ces traits sont vraiment admirables: et il est juste de les rapporter au Bouddhisme, puisque c'est lui qui les a provoqués; car s'il est un fait général qui ressorte des légendes de tout ordre, c'est que la société indienne est profondément corrompue au moment où le Bouddha y paraît. Il n'annonce pas directement le projet de la corriger en la critiquant; mais, en faisant de la vertu le seul moyen de salut éternel, il lui apporte le remède dont elle a besoin et l'idéal qui doit la conduire en l'améliorant.

Je choisis quelques exemples dans les légendes pour montrer ce que le Bouddha faisait des cœurs qu'il avait éclairés. Je citerai de simples particuliers et des rois.

Poûrna est le fils d'une esclave affranchie que son maître, sur ses pressantes instances, a honorée de sa couche pour la rendre libre. Élevé dans la maison paternelle avec trois autres frères, il se distingue de bonne heure par son intelligence et son activité. Non-seulement il fait sa fortune dans le commerce lucratif auquel il se livre, mais aussi généreux qu'habile, il fait celle de sa famille, dont il n'a pas d'ailleurs toujours à se louer. Il va souvent sur mer

pour son négoce, et d'heureuses spéculations l'ont bientôt porté à la tête de la corporation des marchands, dont il devient le chef. Dans un de ses voyages, il a pour compagnons, sur le vaisseau qu'il commande, des marchands de Çrâvastî qui, la nuit et à l'aurore, lisent à haute voix des hymnes saints, des prières « qui conduisent à l'autre rive, » des textes qui découvrent la vérité, les stances des Sthaviras et des Solitaires. Ce sont les soûtras et les propres paroles du Bouddha.

Poûrna, ravi de ces accents si nouveaux pour lui, est à peine revenu qu'il se rend à Çrâvasti, et que, se faisant présenter à Bhagavat par Anâthapindika, il embrasse la foi dont son cœur a été touché. Il entre dans la vie religieuse; et le Bouddha, « à qui l'on ne peut faire un plus doux présent que de lui amener un homme à convertir, » ne dédaigne pas d'ordonner et d'instruire lui-même le néophyte. Il lui apprend en quelques mots que la Loi tout entière consiste dans le renoncement; et Poûrna, mort désormais au monde, veut aller vivre et se fixer chez une tribu voisine, qu'il doit gagner à la religion du Bouddha, mais dont les mœurs farouches pourraient effrayer un courage moins résolu. Bhagavat cherche à le détourner de ce dessein périlleux :

« Les hommes du Çronâparânta, où tu veux fixer ton « séjour, lui dit-il, sont emportés, cruels, colères, furieux « et insolents. Lorsque ces hommes, ô Poûrna, t'adres- « seront en face des paroles méchantes, grossières et in- « solentes; quand ils se mettront en colère contre toi, et « t'injurieront, que penseras-tu?

— « Si les hommes du Çronâparânta, répond Poûrna, « m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et

« insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et m'in-
« jurient, voici ce que je penserai : Ce sont certainement « des hommes bons que les Çronâparântakas, ce sont des « hommes doux, eux qui ne me frappent ni de la main, « ni à coups de pierres.

— « Mais si les hommes du Çronâparânta te frappent « de la main et à coups de pierres, qu'en penseras-tu ?

— « Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne « me frappent ni du bâton ni de l'épée.

— « Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée, qu'en « penseras-tu ?

— « Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne « me privent pas complétement de la vie.

— « Mais s'ils te privent de la vie, qu'en penseras-tu ?

— « Je penserai que les hommes du Çronâparânta sont « bons et doux, de me délivrer avec si peu de douleur de « ce corps rempli d'ordures.

— « C'est bien, Poûrna, lui dit le Bouddha; tu peux, « avec la perfection de patience dont tu es doué, fixer ton « séjour dans le pays des Çronâparântakas. Va donc, ô « Poûrna; délivré, délivre; parvenu à l'autre rive, fais-y « parvenir les autres; consolé, console; arrivé au Nirvâna « complet, fais que les autres y arrivent comme toi. »

Poûrna se rend en effet dans la redoutable contrée ; et par sa résignation imperturbable, il en adoucit les féroces habitants, auxquels il enseigne les préceptes de la Loi et les formules de refuge.

Voilà pour la foi courageuse du missionnaire, bravant la mort dans son dangereux apostolat. Voici maintenant des héroïsmes d'un autre genre, mais aussi difficiles.

Le fils du roi Açoka est à Takshaçilâ (Taxile), où son père l'a envoyé pour gouverner cette partie de ses Etats, et où il s'est fait adorer de tous ses sujets, quand un ordre royal arrive qui prescrit d'arracher les deux yeux à Kounâla ; c'est le nom du jeune prince. Cet ordre cruel est envoyé par la reine Rishya-Rakshitâ, une des femmes d'Açoka, qui abuse du sceau de l'Etat et qui veut punir par cette vengeance affreuse les dédains du jeune prince, qui n'a point accueilli des avances criminelles. Les habitants de Takshaçilâ ne veulent pas accomplir eux-mêmes cet ordre, qui leur semble inique. On s'adresse vainement à des Tchandalas. qui répondent : « Nous n'avons pas le cou-« rage d'être ses bourreaux. »

Le jeune prince qui a reconnu le cachet de son père, se soumet à son triste sort; et quand il s'est présenté enfin un homme lépreux et difforme qui se charge de l'exécution, Kounâla, se rappelant les leçons de ses maîtres les Sthaviras, se dit :

« C'est parce qu'ils prévoyaient ce malheur que les « sages qui connaissent la vérité me disaient naguère : « Vois; ce monde tout entier est périssable; personne n'y « reste dans une situation permanente. Oui, ce furent « pour moi des amis vertueux recherchant mon avantage « et voulant mon bonheur, que ces sages magnanimes, « exempts de passion, qui m'ont enseigné cette loi. Quand « je considère la fragilité de toutes choses et que je réflé-« chis aux conseils de mes maîtres, je ne tremble plus à « l'idée de ce supplice; car je sais que mes yeux sont quel-« que chose de périssable. Qu'on me les arrache donc ou « qu'on me les conserve, selon ce que commande le roi. « J'ai retiré de mes yeux ce qu'ils pouvaient me donner

« de meilleur, puisque j'ai vu, grâce à eux, que les objets « sont tous périssables ici-bas. »

Puis, s'adressant à l'homme qui s'était offert pour bourreau : « Allons, dit-il, arrache d'abord un œil et mets-le « moi dans la main. »

L'homme accomplit ce hideux office, malgré les lamentations et les cris de la foule; et le prince prenant son œil, qui est dans sa main : « Pourquoi ne vois-tu plus les for« mes, dit-il, comme tu faisais tout à l'heure, vil globe de « chair? Combien ils s'abusent et qu'ils sont à plaindre « les insensés qui s'attachent à toi en disant : « C'est « moi! »

Le second œil est arraché comme le premier. En ce moment Kounâla, « qui venait de perdre les yeux de la chair, « mais en qui ceux de la science s'étaient purifiés, » prononça cette stance : « L'œil de la chair vient de m'être « enlevé; mais j'ai acquis les yeux parfaits et irrépro« chables de la sagesse. Si je suis délaissé par le roi, je « deviens le fils du roi magnanime de la Loi, dont je suis « nommé l'enfant. Si je suis déchu de la grandeur su« prême, qui entraîne à sa suite tant de chagrins et de « douleurs, j'ai acquis la souveraineté de la Loi, qui détruit « la douleur et le chagrin. »

Kounâla met le comble à tant de résignation et d'énergie par une égale magnanimité; et quand bientôt après il apprend qu'il est victime des intrigues de Rishya-Rakshitâ, il s'écrie : « Ah! puisse-t-elle conserver longtemps le bon« heur, la vie et la puissance, la reine Rishya-Rakshitâ « pour avoir employé ce moyen, qui m'assure un si grand « avantage! »

Le reste de la légende n'est pas moins touchant. Le

prince aveugle erre de lieux en lieux avec sa jeune femme, qui guide ses pas en chantant ses malheurs et ses consolations. Il arrive ainsi jusqu'au palais de son père, qui, dans sa juste fureur, veut faire périr la reine coupable de tant de maux. Kounâla intercède pour elle, et ne rejette que sur lui seul le malheur qui l'a frappé et qu'il avait mérité sans doute par quelque faute commise dans une existence antérieure.

Vraie ou fausse, cette légende ne doit pas avoir moins de prix pour nous. Que ce soit le récit d'une aventure réelle, ou la simple invention de l'auteur du soûtra, peu importe. C'est un conseil, si l'on veut, au lieu d'une histoire : mais les sentiments n'en sont ni moins nobles ni moins grands, et c'est toujours la doctrine du Bouddha qui les inspire.

Dans une autre légende, je trouve un exemple délicat et frappant de chaste continence et d'austère charité.

Il y avait à Mathourâ, une courtisane célèbre par ses charmes, nommée Vâsavadattâ. Un jour que sa servante revenait d'acheter des parfums chez un jeune marchand appelé Oupagoupta, elle lui dit :

« Ma chère, il paraît que ce jeune homme te plaît beau-« coup puisque tu achètes toujours chez lui.

— « Fille de mon maître, répondit la servante, Oupa-« goupta, le fils du marchand, qui est doué de beauté, de « talent et de douceur, passe sa vie à observer la Loi. »

Ces paroles éveillèrent dans Vâsavadattâ de la passion pour Oupagoupta, et quelques jours après, elle lui envoya sa servante pour lui dire : « Mon intention est d'aller te « trouver ; je veux me livrer à l'amour avec toi. » La servante s'acquitta de la commission ; mais le jeune homme

la chargea de répondre à sa maîtresse : « Ma sœur, il « n'est pas temps pour toi de me voir. »

La courtisane s'imagina qu'Oupagoupta la refusait parce qu'il ne pouvait pas donner le prix qu'elle fixait d'ordinaire à ses faveurs. Elle lui renvoya donc la servante pour lui dire : « Je ne demande pas au fils de mon maître « un seul karshapana ; je veux seulement me livrer à l'a- « mour avec lui. » Mais Oupagoupta lui fit répondre encore : « Ma sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir. »

A quelque temps de là, Vâsavadattâ, pour se vendre à un riche marchand qui la convoitait, assassina un de ses amants dont elle redoutait la jalousie. Le crime ayant été découvert, le roi de Mathourâ donna l'ordre qu'on coupât les mains, les pieds, les oreilles et le nez à la courtisane, et qu'on l'abandonnât ainsi mutilée dans le cimetière.

Au récit de ce supplice, Oupagoupta se dit : « Quand « son corps était couvert de belles parures et de riches « ornements, le mieux était de ne pas la voir pour ceux « qui aspirent à l'affranchissement et qui veulent échap- « per à la loi de la renaissance. Mais aujourd'hui que, « mutilée par le glaive, elle a perdu son orgueil, son « amour et sa joie, il est temps de la voir. »

Alors Oupagoupta, se faisant accompagner d'un jeune serviteur pour porter le parasol qui l'abrite, se rend au cimetière avec une démarche recueillie. La fidèle servante qui n'a point quitté Vâsavadattâ, le voit s'approcher ; elle en avertit sa maîtresse, qui, par un reste de coquetterie, au milieu d'atroces souffrances, lui recommande de ramasser ses membres épars et de les cacher sous un morceau de toile. Puis Vâsavadattâ, voyant Oupagoupta debout devant elle, lui dit :

« Fils de mon maître, quand mon corps était doux « comme la fleur du lotus, qu'il était orné de parures et « de vêtements précieux, qu'il avait tout ce qui peut at- « tirer les regards, j'ai été assez malheureuse pour ne « point te voir. Aujourd'hui pourquoi viens tu en ce « lieu contempler un corps dont on ne peut supporter la « vue, qu'ont abandonné les jeux, le plaisir, la joie et la « beauté, qui n'inspire que l'épouvante, et qui est souillé « de sang et de boue ? »

— « Ma sœur, lui répond Oupagoupta, je ne suis pas « venu naguère auprès de toi attiré par l'amour du plai- « sir ; mais je viens aujourd'hui pour connaître la véri- « table nature des misérables objets des jouissances de « l'homme. »

Puis, il console Vâsavadattâ par l'enseignement de la Loi ; et ses discours portant le calme dans l'âme de l'infortunée, elle meurt en faisant un acte de foi au Bouddha « pour renaître bientôt parmi les dieux. »

Je passe maintenant à d'autre traits non moins remarquables que la légende attribue à des rois. Je commence par Bimbisâra, le protecteur constant du Bouddha, et le premier parmi les princes contemporains qui se soit converti.

Avant de transférer le siége du royaume à Râdjagriha, Bimbisâra résidait d'abord à Koucâgâra. La population y était fort nombreuse ; les habitations, pressées les unes contre les autres, et sans doute en bois, avaient eu très-souvent à souffrir des ravages du feu. Le roi, pour prévenir ces désastres, rendit un décret qui menaçait ceux qui, faute d'attention et de vigilance, laisseraient prendre le feu à leur maison, d'être transférés dans la Forêt froide ;

dans ce pays, on appelle de ce nom un lieu abhorré où l'on jette les cadavres, un cimetière. Mais peu de temps après, le feu pris dans le palais. Le roi dit alors :

« Je suis le maître des hommes; si je viole moi-« même mes propres décrets, je n'aurai plus le droit de « réprimer les écarts de mes sujets. » Le roi ordonna donc au prince royal de gouverner à sa place, et il alla demeurer dans la Forêt froide, dans le cimetière.

Telle est la tradition que rapporte Hiouen-Thsang, et qu'il trouva vivante encore au VIIe siècle de notre ère quand il visitait les ruines de Râdjagriha, où Bimbisâra avait construit des fortifications, dont les restes jonchaient le sol. Il serait difficile d'affirmer que la tradition soit exacte; mais le caractère que toutes les légendes prêtent à Bimbisâra n'y répugne point; et elle atteste tout au moins que, dans l'opinion des peuples bouddhistes, les rois devaient être les premiers à observer les lois qu'ils rendaient.

On se rappelle qu'un soutta singhalais, déjà cité plus haut, est consacré tout entier au récit d'un entretien entre le roi Adjâtaçatrou, fils de Bimbisarà, et le Bouddha, qui doit avoir à cette époque environ soixante-douze ans.

Le roi Adjâtaçatrou, assassin de son père et persécuteur de la foi nouvelle, n'est point encore converti. On est au temps de l'Ouposatha, c'est-à-dire de la confession générale qui avait lieu parmi les bouddhistes, toutes les quinzaines, à la nouvelle et à la pleine lune. La nuit est splendide; et le roi, entouré de ses ministres sur sa terrasse, où il prend le frais, admire ce grand spectacle. Il se sent ému; et se rappelant sans doute le souvenir de son forfait, il veut, à l'époque où tant de coupables font l'aveu de leurs fautes, aller témoigner son respect à quelque

brahmane, pour qu'en retour le saint homme rende quelque calme à son âme déchirée de remords. Ses ministres lui proposent divers brahmanes; mais un d'eux cite le nom de Bhagavat, et le roi se décide à se rendre sur-le-champ auprès de lui à la lueur des torches. Il va le trouver dans un bois de manguiers où sont réunis, autour du Bouddha, treize cent cinquante religieux; et il lui demande un entretien, que le Bouddha lui accorde. Le roi ne lui découvre pas d'abord le vrai motif qui l'amène; et avant d'en venir à l'aveu qu'il médite, il lui pose une question qui s'y rattache assez étroitement, quoique d'une manière indirecte, et qu'il a vainement posée à tous les brahmanes qu'il a consultés jusqu'à ce jour. « Peut-on dès cette vie « annoncer d'une manière certaine aux hommes le résul- « tat prévu et général de leur conduite ? » Le roi expose les doutes que lui ont laissés les réponses des gens les plus habiles; et il veut avoir l'avis du Bouddha, qui, par une longue et savante démonstration que termine l'exposition des Quatre vérités sublimes, n'hésite pas à lui affirmer que les actions humaines ont un résultat prévu et inévitable. Le roi, éclairé par cette lumière de la Loi, comprend toute l'énormité de son crime, et, pénétré de repentir, il dit au Bouddha :

« Je me réfugie auprès de Bhagavat, auprès de la Loi, « auprès de l'Assemblée. Consens, ô Bhagavat, à me rece- « voir comme fidèle aujourd'hui que je suis arrivé devant « toi et que je suis venu chercher un asile près de toi. Un « crime m'a fait transgresser la Loi, seigneur, comme à « un ignorant, comme à un insensé, comme à un crimi- « nel. J'ai pu, pour obtenir le pouvoir suprême, priver de « la vie mon père, cet homme juste, ce roi juste. Que

« Bhagavat daigne recevoir de ma bouche l'aveu que je « fais de ce crime, afin de m'imposer pour l'avenir le « frein de la règle. »

Bhagavat, conformément à la Loi, lui remet sa faute, qu'il vient d'expier en l'avouant devant toute cette nombreuse assemblée.

Un autre roi, bien plus puissant que ne l'avait été Adjâtaçatrou, Açoka, si fameux d'abord par sa cruauté et ensuite par sa piété fastueuse, donne dans une légende un exemple d'humilité, moins pénible que celui-là sans doute, mais dont peu de rois seraient certainement capables. Il vient de se convertir, et il est dans toute la ferveur d'un néophyte. Aussi chaque fois qu'il rencontrait des ascètes bouddhistes, « des fils de Çâkya, » soit dans la foule, soit isolés, il touchait leurs pieds de sa tête et les adorait. Un de ses ministres, Yaças, quoique converti lui-même, s'étonne de tant de condescendance, et il a le courage de représenter à son maître qu'il ne doit pas se prosterner ainsi devant des mendiants sortis de toutes les castes. Le roi accepte cette observation sans y répondre ; mais, quelques jours après, il dit à ses conseillers qu'il désire connaître la valeur de la tête des divers animaux, et leur enjoint de vendre chacun une tête d'animal. C'est Yaças qui doit vendre une tête humaine. Les autres têtes sont vendues à des prix différents ; mais celle-là, personne n'en veut ; et le ministre est forcé d'avouer que, même gratuitement, il n'a point trouvé à la placer.

« Pourquoi donc, dit le roi, personne n'a-t-il voulu de « cette tête humaine ?

— « Parce qu'elle est un objet méprisable et sans va« leur, répond le ministre.

— « Est-ce cette tête seule qui est méprisable, ou bien « toutes les têtes humaines le sont-elles également ?

— « Toutes les têtes humaines, dit Yaças

— « Eh quoi ! dit Açoka, est-ce que la mienne aussi « serait méprisable ? »

Le ministre, retenu par la crainte, n'ose dire la vérité ; mais le roi lui ordonne de parler selon sa conscience, et ayant obtenu de sa franchisse la réponse qu'il en attendait :

« Oui, ajoute-t-il, c'est par un sentiment d'orgueil et « d'enivrement que tu veux me détourner de me prosterner devant les religieux. Et si ma tête, ce misérable « objet dont personne ne voudrait pour rien, rencontre « quelque occasion de se purifier, et acquiert quelque « mérite, qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre ? Tu regardes « à la caste dans les religieux de Çâkya, et tu ne vois pas « les vertus qui sont cachées en eux. On s'enquiert de la « caste quand il s'agit d'une invitation ou d'un mariage, « mais non quand il s'agit de la Loi ; car les vertus ne « s'inquiètent pas de la caste. Si le vice atteint un homme « d'une haute naissance, on dit : « C'est un pécheur, » et « on le méprise. Mais on ne fait pas de même pour un « homme né d'une famille pauvre, et s'il a des vertus, on « doit l'honorer en se prosternant devant lui. »

Puis, interpellant plus directement son ministre, le roi poursuit :

« Ne connais-tu-pas cette parole du héros compatissant « des Çâkyas : Les sages savent trouver de la valeur aux « choses qui n'en ont pas ? Lorsque je veux obéir à ses « commandements, ce n'est pas une preuve d'amitié de « ta part que d'essayer de m'en détourner. Quand mon

« corps, abandonné comme les fragments de la canne à « sucre, dormira sur la terre, il sera bien incapable de « saluer, de se lever et de réunir les mains en signe de « respect. Quelle action vertueuse serai-je alors en état « d'accomplir ? Souffre donc que maintenant je m'incline « devant les religieux ; car celui qui sans examen se « dit : « Je suis le plus noble, » est enveloppé des ténèbres « de l'erreur. Mais celui qui examine le corps à la lumière « des discours du Sage aux dix forces, celui-là ne voit « pas de différence entre le corps d'un prince et celui d'un « esclave. La peau, la chair, les os, la tête sont les mêmes « chez tous les hommes ; les ornements seuls et les pa- « rures font la supériorité d'un corps sur un autre. Mais « l'essentiel en ce monde, c'est ce qui peut se trouver « dans un corps vil, c'est ce que les sages ont du mérite « à saluer et à honorer. »

Je ne sais pas trop ce que nous pourrions ajouter aujourd'hui à ce noble et stoïque langage ; mais que le roi Açoka l'ait tenu réellement ou qu'on le lui prête, il n'en est pas moins remarquable dans des ouvrages qui sont de deux ou trois siècles antérieurs à notre ère.

Maintenant je quitte les légendes, dont l'autorité peut toujours être contestable, et j'aborde le terrain solide de l'histoire.

Ce même roi Açoka, dont nous venons d'entendre les opinions si hautes et si sensées sur l'égalité des hommes, est celui qui, sous le nom de Piyadasi, a promulgué ces édits gravés sur la pierre que j'ai déjà cités pour établir la date authentique du Bouddhisme. Ces inscriptions, dont il n'a été question que sous le rapport de la chronologie, sont encore plus intéressantes par leur con-

tenu que par l'époque à laquelle elles se rapportent et qu'elles constatent. On le croirait à peine, mais ce sont des leçons officielles de morale que Piyadasi donne à ses sujets dans les édits qu'il a fait graver en vingt endroits de l'Inde, à l'ouest, à l'est, au nord ; ce sont des édits de tolérance qu'il a rendus, et l'on ne peut attribuer des idées si généreuses et si avancées qu'à l'influence des doctrines du Bouddha, dont Piyadasi s'était fait le tout-puissant protecteur. Qu'on en juge.

Commençons par l'édit qui est placé à Guirnar le huitième, et qui se trouve répété avec quelques variantes peu importantes à Dhauli et à Kapour-di-Guiri. C'est celui où le pieux monarque annonce à ses peuples sa conversion à à la foi du Bouddha :

« Dans le temps passé, dit Piyadasi, les rois ont connu « les promenades de plaisir ; c'était à la chasse et à d'au- « tres divertissements de ce genre qu'ils se livraient alors. « Mais Piyadasi, le roi chéri des Dévas, parvenu à la « dixième année depuis son sacre, a obtenu la science « parfaite qu'enseigne le Bouddha ; et la promenade de la « Loi est désormais la seule qu'il lui convient de faire : « ce sont la visite et l'aumône faites aux brahmanes et « aux çramanas, la visite aux théras, la distribution de « l'or en leur faveur, l'inspection du peuple et du pays, « l'injonction d'exécuter la Loi, les interrogations sur la « Loi ; voilà les seuls plaisirs qui charment désormais « Piyadasi, le roi chéri des Dévas, dans cette période de « temps différente de celle qui l'a précédée[1]. »

[1] On peut voir la traduction de cet édit par Prinsep, *Journ. of the Asiat. soc. of Bengal*, t. VI et VII ; par M. Wilson, *Journ. of the roy. Asiat. soc. of Great Britain*, t. XII, p. 199 ; par M. Lassen, *Indische Alterthumskunde*,

A cette première déclaration, qui marque une ère nouvelle, et comme nous dirions, un changement de système dans le gouvernement du roi Piyadasi, j'en ajoute une autre qui la complète et qui révèle encore mieux ses intentions magnanimes. Je la trouve dans le dixième de ses édits, répété comme le précédent à Guirnar, à Dhauli et à Kapour-di-Guiri, dans des endroits éloignés de plusieurs centaines de lieues les uns des autres.

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, pense que ni la gloire « ni la renommée ne sont d'un grand prix. La seule gloire « qu'il désire pour lui-même, c'est de voir ses peuples « pratiquer longtemps l'obéissance à la Loi, et accomplir « tous les devoirs que la Loi impose. Telle est la seule « gloire et la seule renommée que désire Piyadasi, le roi « chéri des Dévas; car tout ce que Piyadasi, le roi chéri « des Dévas, peut déployer d'héroïsme, c'est en vue de « l'autre monde. Qui ne sait que toute gloire est peu pro- « fitable, et que souvent au contraire elle détruit la vertu? « C'est une chose bien difficile que le salut pour un « homme médiocre comme pour un homme de haut rang, « à moins que par un mérite suprême il n'ait tout aban- « donné; mais le salut est plus difficile encore dans un « rang élevé. »

Ces déclarations solennelles ont précédé, comme elles ont suivi, la convocation du troisième concile, qui se tint à Patalipoutra, sous la protection de ce même roi, dans la dix-septième année de son règne. On a vu plus haut la missive qu'il avait adressée aux religieux réunis à cette

t. II, p. 227, et par M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 757. Il faut lire tout entier le savant travail de M. Ch. Lassen, sur le règne d'Açoka et son gouvernement, *Ind. Altert.*, t. II, p. 215 à 270.

grande assemblée. La voici telle qu'elle résulte de l'inscription dite de Bhabra, qu'a découverte le colonel Burt. Je la donne tout entière, quoique la fin seule nous intéresse pour le point spécial que nous étudions en ce moment :

« Le roi Piyadasi, à l'assemblée du Magadha, qu'il fait « saluer, souhaite peu de peines et une existence agréable.

« Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont et mon « respect et ma foi pour le Bouddha, pour la Loi, pour « l'Assemblée. Il n'y a que ce qui a été dit par le bien- « heureux Bouddha qui soit bien dit. Il faut donc montrer, « seigneurs, quelles en sont les autorités; c'est ainsi que « la bonne Loi sera de longue durée; et voilà ce que je crois « nécessaire. Mais en attendant que vous ayez prononcé, « voici, seigneurs, les sujets qu'embrasse la Loi : Les « règles marquées par le Vinaya ou la discipline, les fa- « cultés surnaturelles des Ariyas, les dangers de l'avenir, « les stances et le soûtra du solitaire, la doctrine d'Ou- « patissa, et l'instruction de Râhoula, en rejetant les doc- « trines fausses. Voilà tout ce qui a été dit par le bien- « heureux Bouddha. Ces sujets que la Loi embrasse, « seigneurs, je désire, et c'est la gloire à laquelle je tiens « le plus, que les religieux et les religieuses les écoutent « et les méditent constamment, aussi bien que les fidèles « des deux sexes. C'est dans cette vue, seigneurs, que je « vous ai fait écrire ceci; telle est ma volonté et ma dé- « claration. »

A partir de sa conversion jusqu'à la fin de sa vie, Açoka ne cessa point d'adresser à ses peuples des exhortations aussi utiles, et il put s'applaudir bientôt du succès de ses efforts. Voici quelques fragments d'un édit qui est daté de la douzième année de son règne, et qui atteste que

ces prédications royales, propagées par les seuls moyens dont on pouvait disposer alors, n'étaient pas restées sans effet :

« Dans le temps passé, pendant de nombreux siècles,
« on vit pratiquer uniquement le meurtre des êtres vi-
« vants, la méchanceté envers les créatures, le manque de
« respect pour les parents, et le manque de respect pour
« les Brahmanes et les Çramanas. Aussi en ce jour, parce
« que Piyadasi, le roi chéri des Dévas, pratique la Loi, le
« tambour a retenti; la voix de la Loi s'est fait entendre.
« Ce que depuis bien des siècles on n'avait point en-
« core vu, on l'a vu heureusement aujourd'hui par suite de
« l'ordre que donne Piyadasi, le roi chéri des Dévas, de
« pratiquer la Loi. La cessation du meurtre des êtres vi-
« vants et des actes de méchanceté à l'égard des créa-
« tures, le respect pour les parents, l'obéissance aux pères
« et mères, l'obéissance aux anciens, voilà les vertus ainsi
« que d'autres pratiques recommandées par la Loi, qui
« se sont accrues. Et Piyadasi, le roi chéri des Dévas, fera
« croître encore cette observation de la Loi; et les fils,
« les petits-fils et les arrière-petits-fils de Piyadasi, le roi
« chéri des Dévas, feront croître cette observation de la Loi
« jusqu'au Kalpa de la destruction. »

Cet édit est le quatrième de ceux qui sont inscrits sur la colonne de Guirnar. Dans le onzième, qui le reproduit en partie, on trouve la confirmation et le développement de ces préceptes moraux.

Pendant un règne qui ne dura pas moins de trente-sept ans (2 3-223 avant J. C.), Açoka poursuivit avec persévérance les réformes morales qu'il avait entreprises; et voici l'édit de la vingt-sixième année de son sacre. Il est inscrit

sur le pilier de Dehli, à la face qui regarde le nord, et répété sur les colonnes de Mathiah, de Radhiah et d'Allahabad.

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, a parlé ainsi :

« La vingt-sixième année depuis mon sacre, j'ai fait « écrire cet édit de la Loi. Le bonheur dans ce monde et « dans l'autre est difficile à obtenir sans un amour extrême « de la Loi, sans une extrême attention, sans une extrême « obéissance, sans une crainte extrême et sans une ex- « trême persévérance. Aussi est-ce là mon commande- « ment que la pratique de la Loi et l'amour de la Loi s'ac- « croissent à l'avenir comme ils se sont accrus dans le cœur « de chacun de mes sujets. Tous mes gens, tant les pre- « miers que ceux des villages et ceux de rang moyen, « doivent obéir à cet ordre et l'exécuter sans y mettre « jamais de négligence. C'est également ainsi que doivent « agir les grands ministres eux-mêmes; car ceci est mon « ordre que le gouvernement ait lieu par la Loi, le com- « mandement par la Loi, la prospérité publique par la « Loi, la protection de tous par la Loi. »

Ces instructions morales ne pouvaient porter tous leurs fruits que si elles étaient fréquemment répétées, et dans un de ses édits, le second des deux édits séparés de Dhauli, Piyadasi ordonne qu'elles seront lues au peuple tous les quatre mois au moins par l'Assemblée des religieux, et dans l'intervalle même par un seul religieux isolément. C'était une sorte de prédication publique faite dans les termes mêmes qu'avait décrétés la pieuse sollicitude du monarque; et il est facile de comprendre qu'au bout d'assez peu de temps le sermon royal si souvent entendu devait être su par cœur à peu près par tous les sujets. Dans le pre-

mier des deux édits spéciaux de Dhauli, le roi ordonne, en outre, que la confession générale des fautes aura lieu au moins tous les cinq ans, et il enjoint au prince royal qui gouverne comme vice-roi à Oudjdjayinî (Oudjein), de faire procéder à cet acte important sans déranger les gens du peuple de leurs travaux.

Dans l'*Açoka avadana*, la légende d'Açoka, dont j'ai déjà cité plus haut quelques passages, on affirme que le roi Açoka, désolé qu'un de ses ordres, mal interprété, eût coûté la vie à son frère, abolit la peine de mort dans ses états, après l'avoir prodiguée durant de longues années avec une cruauté vraiment effrayante. Je ne sais jusqu'à quel point cette tradition, recueillie dans les soûtras népalais, peut répondre à un fait historique; mais l'Açoka de nos édits, sans aller aussi loin, se montre cependant très-charitable envers les criminels qui ont été condamnés à mort. Il veut que, entre la sentence et l'exécution, on leur laisse trois jours de sursis, afin qu'ils aient le temps de se préparer à mourir. Ils pourront, par le repentir, par des aumônes ou par des jeûnes, racheter leurs fautes et adoucir les châtiments qui les attendent dans l'autre monde.

Il paraît que, pour le strict accomplissement de toutes ces mesures morales et religieuses, si neuves parmi les populations indiennes, Piyadasi avait créé un corps spécial de fonctionnaires chargés d'en surveiller et d'en diriger l'application. Il est plusieurs fois question dans les édits de ces officiers royaux qui étaient, en quelque sorte, les gardiens de la morale publique; ils se nommaient les gens du roi (*râdjakas*).

Voilà déjà bien des révélations étonnantes qui nous montrent la réforme bouddhique sous un jour tout nou-

veau, dans son action sur les gouvernements et les peuples; mais voici quelque chose qui doit nous surprendre encore bien davantage. Ce roi, l'ardent promoteur de la foi, précepteur religieux de ses sujets, si vigilant à former et à conserver leurs mœurs, est en même temps plein de tolérance. Il croit au Bouddha de toute la puissance d'une conviction qui se traduit par les actes les plus décisifs; et cependant, loin d'inquiéter les croyances différentes de celle-là, il les protége et les défend contre toutes les attaques. Il ne se contente pas de les laisser lui-même en paix dans ses états; il veut de plus que chacun de ses sujets, dans sa sphère étroite, imite ce grand exemple et respecte la conscience de ses voisins, tout opposée qu'elle peut être à la sienne. Dans le septième édit de Guirnar, reproduit comme la plupart des autres à Dhauli et à Kapour-di-Guiri, Piyadasi s'exprime ainsi :

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, désire que les ascètes « de toutes les croyances puissent résider en tous lieux. « Tous ces ascètes recherchent également, et l'empire « qu'on exerce sur soi-même, et la pureté de l'âme. Mais « le peuple a des opinions diverses et des attachements di- « vers; les ascètes obtiennent donc tantôt tout ce qu'ils « demandent, et tantôt ils n'en obtiennent qu'une partie « seulement. Mais pour celui même qui ne reçoit pas une « large aumône, il est bien de conserver l'empire sur « soi-même, la pureté de l'âme, la reconnaissance et une « dévotion solide qui dure toujours. »

La pensée, qui ne se montre pas ici très-nettement, éclate dans un autre édit, qui ne laisse plus planer la moindre obscurité sur les intentions du roi; c'est le douzième des édits de Guirnar :

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, honore toutes les « croyances, ainsi que les mendiants et les maîtres de mai- « son; il les honore par des aumônes et par diverses mar- « ques d'honneur et de respect; mais le roi chéri des Dé- « vas n'estime pas autant les aumônes et les marques de « respect que ce qui peut augmenter essentiellement la « considération de toutes ces croyances et leur bonne re- « nommée. Or, l'augmentation de ce qui est essentiel pour « toutes les croyances est de plusieurs genres, mais, pour « chacune d'elles, le point capital c'est d'être louée en pa- « roles. On ne doit honorer que sa propre croyance; mais « il ne faut jamais blâmer celle des autres, et c'est ainsi « qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des cir- « constances où la croyance des autres doit être aussi ho- « norée; et, en agissant ainsi selon les cas, on fortifie sa « propre croyance et on sert celle des autres. Celui qui « agit autrement diminue sa croyance personnelle et nuit « à celle d'autrui. L'homme quel qu'il soit qui, par dévo- « tion à sa propre croyance, l'exalte, et blâme la croyance « des autres, en se disant: « Mettons notre foi en lumière, » « ne fait que nuire plus gravement à la croyance qu'il pro- « fesse. Ainsi, il n'y a que le bon accord qui soit utile. « Bien plus, que tous les hommes s'écoutent avec déférence « et suivent la loi des uns et des autres; car tel est le désir « du roi chéri des Dévas. Puissent les hommes de toutes « les croyances abonder en savoir et prospérer en vertu ! « Et ceux qui ont foi à une religion particulière doivent « se répéter ceci : « Le roi chéri des Dévas n'estime pas « autant les aumônes et les marques de respect que ce « qui peut augmenter essentiellement la bonne renommée « et le développement de toutes les croyances. » A cet effet,

« il a été établi de grands ministres de la Loi et de grands « ministres surveillants des femmes, ainsi que des in- « specteurs des choses secrètes et des agents d'autre es- « pèce. Et le fruit de cette institution, c'est que le déve- « loppement des religions ait lieu promptement, ainsi que « la diffusion de la Loi. »

Je ne pousserai pas plus loin ces recherches et ces citations, parce que je crois que la démonstration doit être complète, et que l'immense et très-heureuse influence de la morale bouddhique sur les individus et sur les peuples est maintenant hors de doute. C'est un très-grand résultat que je tenais à constater, et qui doit occuper désormais sa place dans l'histoire de l'humanité.

Mais je ne veux pas quitter cet ordre de considérations sans y ajouter un fait plus irrécusable encore que tous ceux qui précèdent. Je veux parler de cette ardeur de prosélytisme et de conviction que le Bouddhisme a su communiquer aux nations les plus éloignées. Au cinquième et au septième siècle de notre ère, des pèlerins chinois ont traversé, au milieu des plus affreux dangers, les contrées qui séparent la Chine du nord et de l'ouest de l'Inde, pour venir chercher au berceau du Bouddhisme les livres saints, les pieuses traditions, et y adorer les monuments de toutes sortes élevés en l'honneur du Bouddha.

Fa-Hien partait de Tchhang'an, au nord de la Chine, aujourd'hui Si'-an-fou, en 399 de l'ère chrétienne, traversait toute la Tartarie, franchissait les montagnes du Tibet, les plus hautes du globe, passait plusieurs fois l'Indus, suivait les bords du Gange jusqu'à son embouchure, s'embarquait pour Ceylan, qu'il visitait, relâchait à Java, et revenait dans sa patrie, après quinze ans d'absence, ayant

fait environ douze cents lieues par terre et deux mille au moins par mer, uniquement dans l'intention de rapporter des versions plus exactes des textes sacrés dont le sens commençait à se perdre en Chine. Après tant d'épreuves et de souffrances, rentré seul à son foyer, d'où il était parti avec de nombreux compagnons, voici en quels termes modestes et dignes Fa-Hien appréciait son héroïque dévouement :

« En récapitulant ce que j'ai éprouvé, mon cœur s'émeut involontairement. Les sueurs qui ont coulé dans mes périls ne sont pas le sujet de cette émotion. Ce corps a été conservé par les sentiments qui m'animaient. C'est mon but qui m'a fait risquer ma vie dans des pays où l'on n'est pas sûr de sa conservation, pour obtenir à tout risque ce qui faisait l'objet de mon espoir [1]. »

Hiouen-Thsang, qui voyage deux cent vingt ans environ après Fa-Hien, est beaucoup plus instruit que lui ; mais il n'est pas plus courageux. Il recueille beaucoup plus de matériaux, et son récit, que nous connaissons par ses *Mémoires* et par l'analyse de deux de ses disciples, est une mine inappréciable de renseignements de tout genre sur le Bouddhisme indien au VII[e] siècle, ainsi que j'aurai plus loin l'occasion de le faire voir; mais Hiouen-Thsang n'apporte pas à son entreprise ni plus d'énergie ni plus de ténacité que Fa-Hien. Il reste seize ans absent depuis son départ de Liang-Tcheou, au nord-ouest de la Chine, en 629, jusqu'à son retour à Si'-an-Fou, en 645. Arrivé dans l'Inde par le pays d'Oïgous, la Dzoungarie, la Transoxane, où dominait dès lors la nation turque, et

[1] *Foe-Koue-Ki* de M. Abel Rémusat, p. 363.

par l'Hindou-Kouch, il commence dans le pays d'Attok et d'Oudyâna ses explorations saintes. Il visite les parties septentrionales du Penjâb, le Kachemire, et redescendant au sud-est, il parvient à Mathourâ; il parcourt tous les royaumes compris entre le Gange, la Gandaki et les montagnes du Népal, Ayodhyâ, Prayâga, Kapilavastou, berceau de Çâkyamouni, Kouçinagara, où il mourut, Bénarès, où il fit ses premières prédications, le Magadha, où il a passé sa vie, et les royaumes situés au nord-est et à l'est du Gange. De là, il revient au sud, parcourt une grande partie de la presqu'île méridionale, sans aller jusqu'à Ceylan, et se dirigeant à l'ouest, il parvient dans le Goudjarat, remonte dans le Moultân, revoit le Magadha, le Penjâb, les montagnes de l'Hindou-Kouch, et rentre dans le nord-ouest de la Chine par les royaumes de Kachgar, de Yarkand et de Khotan, rapportant des reliques et des statues du Bouddha, mais surtout des ouvrages sur toutes les parties de la doctrine bouddhique, au nombre de six cent cinquante-sept.

Les travaux de ces pèlerins n'étaient point finis avec leurs pénibles voyages. Rentrés dans la patrie, deux soins nouveaux les occupaient : écrire la relation de leur entreprise, et traduire les livres qu'ils avaient conquis au prix de tant de fatigues et de périls. Ainsi Hiouen-Thsang consacrait les vingt dernières années de sa vie à faire passer dans la langue chinoise les principaux documents qu'il avait recueillis auprès des plus éminents docteurs du Bouddhisme. Quelles nobles existences! quels héroïsmes! que de désintéressement et de foi! Et, quand on pénètre dans le détail des actions, quelle douceur! quelle résignation! quelle simplicité! quelle droiture!

Mais aussi quel admirable témoignage pour une doctrine qui, à douze cents ans de distance, peut encore inspirer à ces âmes généreuses tant de confiance, de courage et d'abnégation! Pourtant les principes sur lesquels cette morale repose sont profondément faux; et les erreurs qu'ils renferment sont au moins égales aux vertus qu'ils propagent.

Mais je reviendrai plus loin sur les voyages de Hiouen-Thsang; et je poursuis, en passant à la métaphysique du Bouddhisme.

CHAPITRE QUATRIÈME

Métaphysique du Bouddhisme, ou *Abhidharma :* la transmigration ; son étendue illimitée depuis l'homme jusqu'à la matière inerte ; obscurité de la doctrine bouddhique sur l'origine de la transmigration ; explication de la destinée humaine par l'Enchaînement connexe des douze causes réciproques : théorie du Nirvâna ou du salut éternel par le néant ; le Dhyâna.

On ne saurait douter que Çâkyamouni, bien que songeant par-dessus tout à la pratique, ne se soit fait une théorie. Il avait été l'élève des Brahmanes, et la direction toute méditative de son propre génie devait le conduire à rechercher les bases essentielles de sa doctrine. Il n'a point, il est vrai, séparé formellement la métaphysique de la morale ; mais de la morale il a dû, par la nécessité même des choses, remonter à des principes plus hauts ; et, dans son enseignement, il a joint aux préceptes qu'il donnait sur la discipline de la vie les axiomes qui justifiaient ces préceptes en les expliquant. De là vient que dès le premier concile ses disciples firent de la métaphysique, sous le nom d'Abhidharma, un des recueils, une des « trois corbeilles » (*tripitaka*), entre lesquels on partagea l'ensemble des livres canoniques.

L'ouvrage qui passe pour renfermer plus particulière-

ment la métaphysique bouddhique se nomme la *Pradjnâ pâramitâ*, c'est-à-dire « la Sagesse transcendante [1]. » C'est le premier des neuf dharmas, ou livres canoniques des Népâlais. Il y en a trois rédactions principales : l'une en cent mille articles, l'autre en vingt-cinq mille, et la dernière en huit mille; les plus développées ne faisant guère qu'ajouter des mots à l'exposition plus concise des autres. Il faut même dire pour toutes ces rédactions diverses que, si elles contiennent des conséquences nouvelles, elles ne donnent point un seul principe nouveau, et qu'en définitive, pour connaître la véritable métaphysique de Çâkyamouni, c'est encore aux Soûtras simples qu'il convient de puiser, parce qu'ils sont beaucoup plus voisins de la prédication.

On doit s'attendre à trouver dans la métaphysique de Çâkyamouni, comme dans sa morale, plus d'axiomes que de démonstrations, plus de croyances données pour des dogmes que de développements systématiques et réguliers. Mais il faut toujours se rappeler que nous avons affaire à l'Inde, et que nous ne sommes ni dans la Grèce ni dans l'Europe moderne. Les doctrines n'en sont pas moins graves; mais la forme sous laquelle elles s'expriment n'a

[1] Selon toute apparence, la *Pradjnâ pâramitâ* ne fut composée que trois ou quatre cents ans après le Bouddha. Elle servait de texte aux doctrines de l'école des Madhyamikas, fondée par le fameux Nâgârdjouna, cent cinquante ans environ avant notre ère. M. E. Burnouf a donné un spécimen de la rédaction en huit mille articles, qu'il avait traduite presque entière, et qu'il avait comparée avec la rédaction en cent mille articles. Cette comparaison, exacte autant que possible, ne lui avait offert aucune différence de doctrine. *Introd. à l'Hist. du Boudlh. ind.*, p. 465. Si l'on en croit la tradition tibétaine, la *Pradjnâ pâramitâ* aurait été exposée par Çâkyamouni lui-même, seize ans après qu'il était devenu Bouddha, c'est-à-dire quand il avait cinquante et un ans à peu près.

rien de scientifique, même quand on essaye, ce qui est assez rare, de lui donner quelque rigueur.

La première et la plus inébranlable théorie de la métaphysique du Bouddhisme, empruntée d'ailleurs au brahmanisme [1], c'est celle de la transmigration. L'homme a fourni une multitude d'existences les plus diverses avant de vivre de la vie qu'il mène ici-bas. S'il n'y applique ses efforts les plus sérieux, il court risque d'en fournir une multitude plus grande encore ; et son attention la plus constante et la plus inquiète doit être de se soustraire à la loi fatale que la naissance lui impose. La vie n'est qu'un long tissu de douleurs et de misères ; le salut consiste à n'y jamais rentrer. Telle est, dans le monde indien tout entier, dans quelque partie qu'on le considère, à quelque époque qu'on le prenne, la croyance déplorable que chacun partage et que professent les Brahmanes et les Bouddhistes de toutes les écoles, de toutes les sectes, de toutes les nuances, de tous les temps. Le Bouddha subit cette opinion commune, contre laquelle il ne semble à personne qu'il puisse s'élever la moindre protestation ; et sa seule originalité sous ce rapport ne consiste que dans le moyen nouveau de libération qu'il offre à ses adeptes. Mais le principe lui-même, il l'accepte ; il ne le discute pas.

Je jugerai plus tard la valeur de ce principe, ou plutôt les conséquences effroyables qu'il a eues chez tous les peuples qui l'ont adopté. Pour le moment, je me borne à signaler sa domination toute-puissante et absolument incontestée. J'ai fait voir, en traitant des Védas, que cette

[1] Il faut lire dans les Lois de Manou toute la théorie de la transmigration, Livre XII, Çlokas 39 et suiv.

doctrine monstrueuse ne s'y trouvait pas[1], et j'ai fait de ce silence un éloge pour l'orthodoxie védique. Elle est de l'invention des brahmanes, et elle doit remonter jusqu'à l'origine de la société et de la religion qu'ils ont fondée. Çâkyamouni ne se distingue donc en rien quand il l'adopte.

Mais jusqu'où s'étend cette idée de la transmigration? L'homme, après avoir perdu la forme qu'il a dans cette vie, reprend-il seulement une forme humaine? Peut-il indifféremment reprendre une forme supérieure? ou recevoir, à un échelon plus bas, une forme animale? Peut-il même descendre encore au-dessous de l'animal et s'abaisser, selon ses actions en ce monde, à ces formes où toute vie disparaît et où il ne reste plus que l'existence avec ses conditions les plus générales et les plus confuses? Pour les Brahmanes orthodoxes, on serait assez embarrassé de répondre à cette question; et dans tout ce qu'on connaît de leur littérature on ne voit rien qui détermine la limite précise où s'arrêtait pour eux l'idée de la transmigration[2].

Quant aux Bouddhistes, la réponse peut être décisive : oui, l'idée de la transmigration s'étend pour le Bouddhisme aussi loin que possible; elle embrasse tout, depuis le Bodhisattva, qui va devenir un Bouddha parfaitement accompli, et depuis l'homme jusqu'à la matière inerte et morte. L'être peut transmigrer sans aucune exception dans toutes les formes quelles qu'elles soient; et, suivant les actes qu'il aura commis, bons ou mauvais, il passera

[1] *Journal des Savants*, février 1854, page 113; avril 1854, p. 212.

[2] Pour la transmigration dans le système de Kapila, voyez mon *Premier Mémoire sur le Sânkhya*, Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, tome VIII, page 455 et suiv.

depuis les plus hautes jusqu'aux plus infimes. Les textes sont si nombreux et si positifs, qu'il n'y a pas lieu au plus léger doute, quelque extravagante que cette idée puisse nous paraître.

On se rappelle que, selon la légende du *Lalitavistâra*, le Bodhisattva entre dans le sein de sa mère sous la forme d'un jeune éléphant blanc armé de six défenses; et, sur le point de devenir Bouddha parfaitement accompli, il repasse dans sa mémoire les naissances incalculables, les innombrables centaines de mille de kotis [1] d'existences qu'il a déjà parcourues avant d'arriver à celle qui doit être la dernière [2]. Dans d'autres légendes, le Bouddha raconte les transformations qu'il a subies lui-même ou celles qu'ont subies les personnages dont il veut expliquer la prospérité ou les malheurs. Hiouen-Thsang vit à Bénarès les nombreux et splendides stoûpas élevés dans les lieux où le Bouddha avait pris, dans diverses existences, la forme d'un éléphant, d'un oiseau, d'un cerf, etc. Les *Djâtakas* singhalais, au nombre de cinq cent cinquante, contiennent le récit d'autant de naissances du Bodhisattva. Les Singhalais ont été même fort modérés en se bornant à ce nombre; car c'est une croyance reçue généralement que le Bouddha a parcouru toutes les existences de la terre, de la mer et de l'air, ainsi que toutes les conditions de la

[1] Le *Koti* équivaut à 10,000,000.

[2] Il faut donc faire une très-grande différence entre la transmigration et la métempsycose telle que l'entendaient les Pythagoriciens, et qu'ils bornaient, selon toute apparence, à la série animale; c'est du moins l'opinion du plus récent historien de la philosophie, M. Henri Ritter. Voir son *Histoire de la philosophie ancienne*, t. Ier, p. 360 de la traduction française de M. J. Tissot. Il faut voir aussi ce qu'en dit Aristote. *Traité de l'âme*, liv. Ier, ch. III, § 23, p. 134 de ma traduction.

vie humaine ; il a même été arbre et plante[1], si l'on en croit le Bouddhisme chinois.

Dans une légende fort intéressante par les détails qu'elle donne sur la vie intérieure des religieux dans les vihâras, celle de Samgha-Rakshita, la transmigration a lieu, dit-on, sous la forme d'un mur, d'une colonne, d'un arbre, d'une fleur, d'un fruit, d'une corde, d'un balai, d'un vase, d'un mortier, d'un chaudron, etc.

« Quelle est l'action dont ces métamorphoses sont la « conséquence ? » demande Samgha-Rakshita.

Bhagavat lui répond :

« Les êtres que tu as vus sous la forme d'un mur ont « été des auditeurs de Kâçyapa (un ancien Bouddha); ils « ont sali de leur morve et de leur salive le mur de la salle « de l'assemblée ; le résultat de cette action est qu'ils ont « été changés en murs. Ceux que tu as vus sous la forme « de colonnes ont été changés pour la même raison. Ceux « que tu as vus sous la forme d'arbres, de feuilles, de « fleurs et de fruits, ont revêtu cette forme parce qu'ils « ont joui jadis, dans un intérêt tout personnel, des fleurs « et des fruits de l'assemblée. Un autre, qui s'est servi « avec le même égoïsme de la corde de l'assemblée, a été « changé en corde ; un autre, pour n'avoir pas fait un meil- « leur usage du balai de l'assemblée, a été métamorphosé « en balai ; un novice, qui venait de nettoyer les coupes « de l'assemblée, eut la dureté de refuser à boire à des « religieux étrangers fatigués d'une longue route, il a été

[1] Voir le *Foe-Koue-Ki* de M. Abel Rémusat, et une note très-curieuse de M. Landresse sur les Djâtakas singhalais. Upham en a donné la liste, *Sacred and historical Books of Ceylon*, t. III, p. 269. M. E. Burnouf avait traduit quelques-uns des plus importants Djâtakas.

« changé en coupe ; celui que tu as vu sous la forme d'un « mortier est un Sthavira qui demanda jadis à un novice, avec des paroles grossières, un instrument de ce « genre, etc. »

Ainsi, l'on n'en peut douter, le système de la transmigration va pour les Bouddhistes jusqu'à cette exagération monstrueuse où la personnalité humaine, méconnue et détruite, se confond avec les choses les plus viles du monde.

Mais poursuivons.

La cause unique de ces transformations, c'est la conduite qu'on a tenue dans une existence antérieure ; on est récompensé ou puni selon ses vertus et ses vices. Mais de quelle manière a commencé cette longue série d'épreuves? Pourquoi l'homme y est-il soumis? Quelle a été l'origine de cette succession sans fin de causes et d effets? C'est là, ce semble, une question fondamentale dans le système bouddhique lui-même ; mais, chose étrange, Çâkyamouni ne paraît pas l'avoir jamais soulevée, et le Bouddhisme tout entier après lui ne l'a pas traitée davantage. Est-ce oubli? C'est peu probable. Est-ce prudence? et, sur un problème si obscur, le Bouddha s'est-il dit qu'il valait mieux garder le silence? Ce qui est certain, c'est que nulle part, dans les Soûtras, on ne trouve même un essai de solution, pas un mot, pas une théorie, pas une discussion. Tout ce qu'on peut inférer de quelques passages très-rares, c'est que le Bouddha, selon toute apparence, a cru à l'éternité des êtres, je n'ose pas dire des âmes, et que, pour lui, les maux qu'il venait guérir, la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort, s'ils pouvaient cesser par le Nirvâna, étaient pourtant sans commencement. L'univers est créé par les œuvres de ses habitants ; il en est

l'effet; et « si, par impossible, comme le dit E. Burnouf « d'après les Soûtras bouddhiques, il n'y avait pas de cou- « pables, il n'y aurait pas d'enfers ni de lieux de châti- « ment. »

Le Bouddha, malgré la science sans bornes qu'il possède, ne veut donc pas expliquer les choses de cet univers en remontant jusqu'aux ténèbres de leur origine. Il les prend, en quelque sorte, telles qu'il les trouve, sans leur demander d'où elles viennent; et, comme la vie, sous quelque aspect qu'il la regarde, ne lui semble « qu'une grande masse de maux, » voici comment il la comprend.

Douze conditions, tour à tour effets et causes les unes des autres, s'enchaînent mutuellement pour produire la vie. A commencer par la triste fin qui la termine, la vieillesse avec la mort (*djâramarana*) n'aurait pas lieu sans la naissance; en d'autres termes, si l'homme ne naissait pas, il ne pourrait ni vieillir ni mourir. La mort est donc un effet dont la naissance est la cause.

La naissance (*djâti*) est elle-même un effet, et elle ne serait pas sans l'existence. Cette idée, toute bizarre qu'elle peut nous paraître, est très-conséquente dans le système bouddhique, qui croit à l'éternité des êtres. On existe longtemps avant de naître, et la naissance, sous quelque forme qu'elle se présente (humidité, œuf, matrice ou métamorphose, pour les Bouddhistes comme pour les Brahmanes), n'est qu'un effet de l'existence qui l'a précédée; car, sans l'existence (*bhava*), la naissance ne serait pas possible. Mais il ne s'agit point ici de l'existence dans son acception générale et vague; c'est l'existence avec toutes les modifications qu'y ont apportées les épreuves antérieures; c'est l'état moral de l'être selon toutes les actions qu'il a

successivement accumulées, vertueuses et vicieuses, dans la durée infinie des âges. Ainsi l'existence détermine la naissance ; et, suivant ce qu'on a été précédemment, on renait dans une condition différente, ou plus haute, ou plus basse.

L'existence a pour cause l'attachement (*oupâdâna*). Sans l'attachement aux choses, l'être ne revêtirait pas, ne prendrait pas un certain état moral qui le mène à renaître de nouveau. L'attachement est, en quelque sorte, une chute qui le fait retomber sous la loi fatale de la transmigration.

L'attachement, cause de l'existence, n'est lui-même qu'un effet ; ce qui le cause, c'est le désir (*trishnâ*, mot à mot, la soif). Le désir est cet insatiable besoin de rechercher ce qui plaît, et de fuir ce qui est désagréable. Il a pour cause la sensation (*védanâ*), qui nous fait percevoir et connaître les choses, et qui nous indique leurs qualités, dont nous sommes affectés au physique et au moral. La sensation, cause du désir, a pour cause le contact (*sparça*). Il faut que les choses nous touchent, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, pour que nous les sentions ; et c'est ainsi qu'on a pu dire que les Bouddhistes font de la sensation la source unique de la connaissance ; mais, comme parmi les sens ils comprennent aussi le sens intime, ou *manas*, leur doctrine n'est pas aussi matérialiste qu'on pourrait d'abord le croire. Le contact, cause de la sensation, est l'effet, à son tour, des six places ou six siéges des qualités sensibles et des sens. Ces siéges (*shadâyatanas*) sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, auxquels il faut joindre le *manas* ou le cœur, qui comprend aussi ce que nous appellerions les sentiments moraux.

Voilà déjà huit des douze conditions qui produisent la vie, se liant entre elles par les rapports de causes à effets. Il en reste encore quatre autres pour terminer cette évolution complète qui, suivant le Bouddha, embrasse et explique la destinée humaine tout entière.

Les six siéges des sens et des objets sensibles ont pour cause le nom et la forme (*nâmaroûpa*, en un seul mot comme plus haut *djâramarana*, la vieillesse et la mort). Sans le nom, sans la forme, les objets seraient indistincts; ils seraient pour nos sens, tant ceux du dehors que ceux du dedans, comme s'ils n'étaient pas ; ils entrent en contact avec nous d'abord par la forme matérielle qu'ils revêtent, et ensuite par le nom qui les désigne et les rappelle au *manas*, à l'esprit. Le nom et la forme que les Bouddhistes confondent en une notion unique sont donc ce qui rend les objets perceptibles; et c'est ainsi qu'ils sont la cause des sens. Mais le nom et la forme ne sont, eux non plus, que des effets. Ils ont pour cause la connaissance ou la conscience (*vidjnâna*), qui distingue les objets les uns des autres et leur attribue à chacun, et le nom qui les représente et les qualités qui leur sont propres. La conscience est la dixième cause. Les concepts (*samskâras*) sont la onzième ; ils composent les idées qui apparaissent à l'imagination ; ce sont les illusions qu'elle se forge et qui lui servent à constituer l'univers factice qu'elle se crée. Enfin la douzième et dernière cause, c'est l'ignorance (*avidyâ*), qui consiste tout entière à regarder comme durable ce qui n'est que passager, à croire permanent ce qui nous échappe et s'écoule, en un mot, à donner à ce monde une réalité qu'il n'a pas.

Tel est l'enchainement mutuel des causes; et cette théo-

rie, jointe à celle des quatre vérités sublimes, forme le fonds le plus ancien et le plus authentique de la doctrine du Bouddha.

C'est dans le *Lalitavistâra* qu'il faut voir toute l'importance que Çâkyamouni lui donne. Quand il l'a découverte à Bodhimanda, il croit avoir découvert enfin le secret du monde. Il peut sauver les êtres en la leur enseignant; c'est parce qu'il l'a comprise, après les plus longues méditations soutenues des plus terribles austérités, qu'il se croit et qu'il est devenu le Bouddha parfaitement accompli. Tant qu'il n'a pas saisi le lien mystérieux qui enchaîne ce tissu de causes et d'effets, il ignore la Loi et le chemin du salut. Une fois qu'il en a démêlé la trame, il est en possession de la vérité qui éclaire et délivre les créatures. Il connait la route du Nirvâna, qu'il peut désormais atteindre lui-même et faire atteindre aux autres êtres.

Nous venons de parcourir la série des effets et des causes, en remontant de l'état actuel de l'être à son état primitif; de la vieillesse et de la mort nous sommes arrivés par douze degrés successifs jusqu'à l'ignorance, qui, à un certain point de vue, peut se confondre avec le non-être; car l'objet de l'erreur n'existe pas; et, s'il était, on ne se tromperait pas en croyant à son existence. Mais, au lieu de remonter la série, on peut la descendre et prendre l'ignorance pour point de départ au lieu de la prendre pour terme et pour but. On renverse alors l'enchaînement des causes et des effets, qui d'ailleurs n'en restent pas moins unis; et l'on commence par où l'on finissait d'abord. Ainsi, de l'ignorance ou du néant, viennent les concepts, qui en sont l'effet; des concepts vient la conscience; de la conscience, le nom et la forme; du nom et de la forme,

les six siéges des sens; des six siéges des sens le contact; du contact, la sensation; de la sensation, le désir; du désir, l'attachement; de l'attachement, l'existence, de l'existence, la naissance; de la naissance enfin, la vieillesse et la mort. Cet ordre inverse est celui qu'adopte la Pradjnâpâramitâ et que suivent aussi quelquefois les Singhalais. Ce n'est pas la méthode, il est vrai, qu'a recommandée le Bouddha, par son exemple, à Bodhimanda; mais elle est peut-être plus conforme à l'esprit général du Bouddhisme primitif, qui, sans nier précisément la réalité des choses, comme le fit plus tard la Pradjnâpâramitâ, ne croit point cependant à la permanence d'aucun de leurs éléments, et qui ne trouve d'immutabilité que dans le vide ou le néant.

Non pas que je veuille accuser le Bouddha des excès de scepticisme où la plupart de ses adhérents se sont laissé emporter; mais jusqu'à certain point il en est responsable, parce que c'est lui qui en a déposé le germe dans ses doctrines principales. On ne peut douter qu'il n'ait admis des axiomes analogues à ceux que lui prêtent quelques Soûtras; et qu'il n'ait, par exemple, soutenu ceux-ci : « Tout phénomène est vide; aucun phénomène n'a de « substance propre. Toute substance est vide. Au dedans « est le vide ; au dehors est le vide. La personnalité « elle-même est sans substance. Tout composé est pé- « rissable ; et, comme l'éclair dans le ciel, il ne dure pas « longtemps. »

Il est encore très-probable que, voulant condenser tout son système en un seul axiome qui le résumât, c'est lui qui a dit : « Cela est passager ; cela est misère ; cela est « vide, » faisant de cette connaissance de la mobilité des choses, des maux de la vie et du néant, la science supé-

rieure qui renfermait et remplaçait toutes les autres, la Triple science (*trividyâ*), qui suffit à éclairer et à sauver l'homme. Enfin on peut même croire sans injustice que le Bouddha fit de la sensibilité la source unique et absolue de toute information pour l'intelligence ; et que le grossier sensualisme de ses disciples, avec les conséquences sceptiques qu'il entraîne, lui est imputable, sans qu'il l'ait précisément enseigné.

Nous arrivons maintenant à la dernière et à la plus importante des théories du Bouddhisme ; je veux dire celle du Nirvâna. Le Nirvâna est, on le sait, le but suprême auquel tend le Bouddha ; c'est la délivrance à laquelle il convie toutes les créatures ; c'est la récompense qu'il promet à la science et à la vertu ; en un mot, c'est le salut éternel. Qu'est-ce au juste que le Nirvâna ? Est-ce une immortalité plus ou moins déguisée ? Est-ce le néant ? Est-ce un simple changement d'existence ? Est-ce une annihilation absolue ? Chose bien singulière et bien remarquable ! Çâkyamouni a laissé planer sur l'idée du Nirvâna une obscurité presque complète ; on ne pourrait citer un seul Soûtra où il se soit appliqué à la définir comme tant d'autres idées qui en valent beaucoup moins la peine. Tout au plus va-t-il jusqu'à réfuter les fausses notions qu'on s'en faisait dans le monde des Brahmanes (Tîrthakaras) ; mais ces explications négatives, si elles font comprendre dans une certaine mesure ce que n'est pas le Nirvâna, ne disent jamais ce qu'il est ; et c'est là cependant ce qu'il importait de savoir.

Si l'on s'adresse à l'étymologie du mot, elle apprend assez peu de chose ; il se compose de *nir*, qui exprime la négation, et du radical *vâ*, qui signifie *souffler*. Le Nirvâna

est donc l'extinction, c'est-à-dire l'état d'une chose qu'on ne peut plus souffler, qu'on ne peut plus éteindre en soufflant dessus ; et de là vient cette comparaison si fréquente dans les livres bouddhiques, d'une lampe qui s'éteint et qui ne peut plus se rallumer. Mais cette analyse, tout exacte qu'elle est, reste à la surface des choses ; et cette expression du Nirvâna, ainsi entendue, si elle suffit à représenter une image de la mort, ne nous dit rien de l'état qui la suit, selon le système de Çâkyamouni. Quand le Bouddha meurt à Kouçinagara, son cousin Anourouddha, qui l'accompagne ainsi qu'Ananda, prononce la stance suivante restée célèbre dans la tradition : « Avec un esprit « qui ne faiblissait pas, il a souffert l'agonie de la mort ; « comme l'extinction d'une lampe, ainsi a eu lieu l'affran-« chissement de son intelligence. »

M. Eugène Burnouf, dont l'autorité doit être si grande, n'hésite pas. Selon lui, le Nirvâna est l'anéantissement complet, non-seulement des éléments matériels de l'existence, mais de plus et surtout du principe pensant. Il a vingt fois exprimé cette grave opinion, soit dans son premier ouvrage, l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, soit dans le *Lotus de la bonne Loi*, publié à huit ans de distance avec le secours des documents les plus nombreux et les plus décisifs. Ses premières études comme ses dernières ne lui ont jamais laissé d'incertitude sur ce point capital ; et l'on sait de reste avec quelle exactitude scrupuleuse il examinait toutes les questions, et avec quel jugement à peu près infaillible il les tranchait. A ce témoignage de M. Eugène Burnouf, on peut ajouter le témoignage de tous ceux qui se sont occupés des mêmes matières. MM. Clough, Turnour, Schmidt, Foucaux,

Spence Hardy, Bigandet[1], qui se sont prononcés plus ou moins positivement, ne se sont jamais fait une autre idée du Nirvâna. Colebrooke, qui n'avait pas pu, il est vrai, pénétrer aussi profondément dans ces recherches alors trop nouvelles, déclare cependant que le Nirvâna, tel que les Bouddhistes l'entendent, se confond avec un sommeil éternel.

Si l'on interroge les rares et incomplètes définitions qu'on peut trouver dans les Soûtras, on arrive à la même conclusion. Presque toujours le nom du Nirvâna est suivi d'une épithète qui veut dire : « Où il ne reste plus rien de « l'agrégation, où il ne reste plus rien de l'existence, « où il ne reste plus rien absolument. » Il faut ajouter que les Brahmanes, dans leur accusation contre les Bouddhistes, leur font surtout un grief « de croire à une des-« truction complète ; » et ils les flétrissent des surnoms de Sarvavainâçikas et de Nâstikas, qui ne signifient pas autre chose, et que les Bouddhistes eux-mêmes adoptent, loin de les repousser.

Ainsi l'étymologie, les philologues contemporains les plus éclairés, les textes eux-mêmes, et enfin les critiques des adversaires du Bouddhisme, tout se réunit pour démontrer que le Nirvâna n'est au fond que l'anéantissement définitif et absolu de tous les éléments qui composent l'existence. Pour ma part, je me range à cet avis ; et, sans parler des considérations qui précèdent, en voici une qui me décide et dont on n'a peut-être pas tenu assez de compte ; c'est la théorie du Dhyâna ou de la contemplation,

[1] Le Rév. P. Bigandet, missionnaire français, est l'auteur d'une vie du Bouddha traduite du birman en anglais et publiée à Rangoun en 1858.

qu'on peut appeler en quelque sorte la méthode et la pratique du Nirvâna.

Dans une foule de passages empruntés aux Soûtras de tout ordre, on distingue entre le Nirvâna complet, le grand Nirvâna complet, et le Nirvâna simplement dit. Le Nirvâna complet est celui qui suit la mort quand on a su d'ailleurs s'y préparer, par la foi, la vertu et la science, tandis que le simple Nirvâna peut être acquis même durant cette vie, en adoptant certains procédés que le Bouddhisme enseigne et dont le Bouddha lui-même avait donné l'exemple. Ainsi, dans le *Lotus de la bonne Loi*, des Sthaviras s'approchent de Bhagavat pour lui soumettre leurs doutes, et ils lui avouent leur faiblesse et leur vanité en ces termes: « Épuisés par l'âge, nous nous disons : Nous avons ob-« tenu le Nirvâna. Nous nous imaginons être arrivés au « Nirvâna, parce que nous sommes accablés par l'âge et « par les maladies. » Dans d'autres passages plus clairs encore, s'il est possible, il est dit : « Les hommes qui « vivent avec la connaissance de la Loi exempte d'imper-« fection ont atteint le Nirvâna. Celui qui fait usage du « véhicule de Çrâvakas a atteint le Nirvâna. Les Çrâvakas « se figurent qu'ils ont atteint le Nirvâna ; mais le Djina « leur dit : Ce n'est là qu'un lieu de repos ; ce n'est pas « le Nirvâna véritable. »

Le Nirvâna est donc jusqu'à un certain point compatible avec la vie dans les croyances bouddhiques ; et on peut le conquérir même avant d'être mort, bien que ce ne soit pas encore là le vrai Nirvâna. Le procédé pour atteindre à ce Nirvâna incomplet, gage de celui qui le suit en restant éternel, c'est le Dhyâna ou la contemplation, et, pour parler plus nettement, c'est l'extase. Le Dhyâna a quatre

degrés qui se succèdent dans un ordre régulier, et il joue un grand rôle dans les circonstances les plus importantes de la vie du Bouddha. Dans le Village de l'agriculture, sous l'ombre du djambou, quand sa famille, effrayée de son absence, le cherche en vain, le jeune Siddhârtha est occupé à passer par les cinq méditations qu'il connaît déjà. A Bodhimanda, quand Çâkyamouni a vaincu le démon, il se prépare à sauver le monde en devenant Bouddha par les quatre méditations; à Kouçinagara, quand le Bouddha va mourir, il franchit une première fois les quatre degrés du Dhyâna, et il expire dans un nouvel effort avant d'avoir atteint le quatrième.

Quels sont donc les quatre degrés du Dhyâna ou de la contemplation? Les voici, tels que les donnent les Soûtras de Népâl et ceux de Ceylan, pleinement d'accord sur cette théorie fondamentale. Il est presque inutile d'ajouter que le religieux qui se livre au Dhyâna est dans la solitude la plus complète, et que, délivré de tous les soins mondains et à l'abri de tous les troubles qu'ils entraînent, il ne pense qu'au salut éternel, au Nirvâna, sur lequel seul sa pensée est désormais fixée.

Le premier degré du Dhyâna est le sentiment intime de bonheur qui naît dans l'âme de l'ascète, quand il se dit qu'il est enfin arrivé à distinguer profondément la nature des choses. L'ascète alors est détaché de tout autre désir que celui du Nirvâna; il juge et il raisonne encore; mais il est affranchi de toutes les conditions du péché et du vice; et la contemplation du Nirvâna, qu'il espère et dont il s'approche, le jette dans une extase qui lui permet de franchir le second degré.

A ce second pas, la pureté de l'ascète reste la même;

le vice et le péché ne le souillent plus; mais, en outre, il a mis de côté le jugement et le raisonnement; et son intelligence, qui ne songe plus aux choses et ne se fixe que sur le Nirvâna, ne ressent que le plaisir de la satisfaction intérieure, sans le juger ni même le comprendre.

Au troisième degré, le plaisir de la satisfaction a disparu; le sage est tombé dans l'indifférence à l'égard même du bonheur qu'éprouvait tout à l'heure encore son intelligence. Tout le plaisir qui lui reste, c'est un vague sentiment du bien-être physique dont tout son corps est inondé. Il n'a point perdu cependant la mémoire des états par lesquels il vient de passer, et il a encore une conscience confuse de lui-même, malgré le détachement à peu près absolu auquel il est arrivé.

Enfin, au quatrième degré, l'ascète ne possède plus ce sentiment de bien-être physique, tout obscur qu'il est; il a également perdu toute mémoire; bien plus, il a même perdu le sentiment de son indifférence; et désormais, libre de tout plaisir et de toute douleur, quel qu'en puisse être l'objet, soit au dehors, soit au dedans, il est parvenu à l'impassibilité, aussi voisine du Nirvâna qu'elle peut l'être durant cette vie. D'ailleurs cette impassibilité absolue n'empêche pas l'ascète d'acquérir en ce moment même l'omniscience et la puissance magique; mais c'est là une contradiction flagrante dont les Bouddhistes ne s'inquiètent pas plus que de tant d'autres.

Tels sont les quatre degrés du Dhyâna, d'après toutes les autorités bouddhiques. Ils n'ont rien qui puisse surprendre ceux qui ont étudié le mysticisme, et qui savent par quelles éliminations successives l'intelligence se réduit à ce néant passager qu'on appelle l'extase. Les mystiques

d'Alexandrie, ceux du Moyen Age et de la Renaissance, ont connu, comme les Bouddhistes et les Brahmanes, ces élaborations intérieures de l'âme luttant contre elle-même pour arriver enfin à détruire momentanément toutes ses puissances. Plotin, Gerson, sainte Thérèse, croient par là s'unir à Dieu lui-même et se confondre avec lui [1]. Les Bouddhistes, on le sait, n'ont pas cette prétention, puisqu'ils ne connaissent point de Dieu, et que, dans tout le système de Çâkyamouni, cette grande idée de l'être infini n'apparaît point un seul instant; mais ils recherchent et pratiquent l'extase, image du néant qu'ils prennent pour le salut éternel.

On voit maintenant ce qu'est pour les Bouddhistes le Dhyâna, route et conquête préliminaire du Nirvâna; mais, comme si la pensée n'était pas assez claire, le Bouddhisme ajoute aux quatre degrés du Dhyâna, tels que nous venons de les énoncer, quatre autres degrés supérieurs, ou si l'on veut, correspondants : ce sont « les quatre régions « du monde sans formes. » L'ascète qui a franchi courageusement les quatre premiers pas en est récompensé en entrant dans la région de l'infinité en espace. De là il monte un degré nouveau, dans la région de l'infinité en intelligence. Parvenu à cette hauteur, il atteint une troisième région, celle où il n'existe rien. Mais, comme dans ce néant et ces ténèbres on pourrait supposer qu'il reste du moins encore une idée qui représente à l'ascète le néant même où il se plonge, il faut un dernier et suprême effort, et l'on entre dans la quatrième région du monde sans formes, où il n'y a plus ni idées, ni même une idée de l'absence d'idées.

[1] Voir mon ouvrage sur l'*École d'Alexandrie*, pages 44 et suiv.

Il me semble que la doctrine du Dhyâna est un commentaire décisif de celle du Nirvâna ; et que si, par cet état transitoire de l'extase, c'est déjà un néant transitoire comme elle et anticipé que l'on poursuit, on ne peut chercher dans le Nirvâna lui-même qu'un néant éternel et définitif.

Si ce n'est pas là le véritable sens qu'il faut donner au Nirvâna des bouddhistes, qu'on dise alors quel est positivement le sens qu'il y faut attacher. Le Bouddhisme n'a pas de Dieu ; il n'a pas même la notion confuse et vague de l'esprit universel dans lequel, selon la doctrine orthodoxe du brahmanisme et du Sânkhya, va se perdre l'âme humaine. Il n'admet pas non plus de Nature proprement dite ; et il ne fait point cette distinction profonde de l'esprit et du monde matériel, qui est le système et la gloire de Kapila ; enfin il confond l'homme avec tout ce qui l'entoure, tout en lui prêchant la vertu. Il ne peut donc réunir l'âme humaine, qu'il ne nomme même pas, ni à Dieu qu'il ignore, ni à la Nature qu'il ne connait pas davantage. Il ne lui reste qu'un parti à prendre, c'est de l'anéantir, et, pour être bien assuré qu'elle ne reparaitra point sous une forme quelconque dans ce monde, qu'il maudit comme le séjour de l'illusion et de la douleur, il en détruit tous les éléments, ainsi qu'il a bien soin de le répéter mille fois lui-même. Que veut-on de plus? Si ce n'est pas là le néant, qu'est-ce donc que le Nirvâna ?

Je reconnais tout ce qu'il y a de grave dans une telle affirmation. Oui, je l'avoue ; quand on pense que le Bouddhisme compte aujourd'hui sur la surface du globe tant de sectateurs, et qu'il est la croyance du tiers de l'humanité, expliquer le Nirvâna comme je le fais, c'est dire que

le tiers à peu près de nos semblables adore le néant et ne place qu'en lui son espoir contre les maux de l'existence. C'est une foi hideuse, sans doute; mais ce n'est pas calomnier le Bouddhisme que de la lui imputer; et l'histoire se manquerait à elle-même en reculant devant cette vérité déplorable, qui jette d'ailleurs tant de jour sur les destinées du monde asiatique.

On le voit donc; la morale et la métaphysique de Çâkyamouni se résument en quelques théories fort simples, quoique très-fausses : les Quatre vérités sublimes, la Transmigration, l'Enchaînement mutuel des causes, et le Nirvâna, qu'explique le Dhyâna, qui le prépare et le précède.

Il ne reste plus qu'à juger la valeur de ces théories, en rendant justice aux parcelles de vérité qu'elles renferment et en condamnant sans pitié tant d'erreurs monstrueuses que couvre vainement une grandeur apparente.

CHAPITRE CINQUIÈME

Examen critique du Bouddhisme. Ses mérites : direction toute pratique, mépris des biens vulgaires, charité, sentiment de l'égalité, douceur, austérité, résignation, horreur du mensonge, respect de la famille. Ses défauts : impuissance sociale, préoccupations égoïstes, oubli de l'idée du bien, ignorance du droit et de la liberté, scepticisme, incurable désespoir, méprise absolue sur la vie et sur la personne humaine, athéisme. Condamnation générale du Bouddhisme. — Opinions de Bayle et de Voltaire sur l'athéisme de la Chine.

Puisque j'ai à dire beaucoup de mal du Bouddhisme, je préfère commencer par le bien qu'on lui peut justement attribuer et que j'en pense. Ces éloges, tout limités qu'ils devront être, auront du moins ce résultat de tempérer la sévérité du jugement dont ils seront suivis. La condamnation, précédée de cet adoucissement équitable, ne paraîtra point une injustice ni une colère ; et, après avoir loué les bons côtés de cette doctrine, il sera moins pénible d'en blâmer les aberrations et d'en signaler les funestes conséquences.

Voici donc la part du bien ; je ne veux pas l'exagérer; mais je ne voudrais pas non plus la réduire iniquement.

Ce qui me frappe d'abord dans le Bouddhisme, je ne parle que de celui du fondateur, c'est sa direction toute pratique. Le Bouddha se propose un très-grand objet, qui

n'est pas moins que le salut du genre humain, ou même le salut de l'univers; et il marche à son but par les voies les plus directes et les plus faciles. Il est vrai que, se donnant pour philosophe, la spéculation, avec ses analyses et ses profondeurs, ne lui serait point interdite; mais les Brahmanes en avaient fait un tel abus, que le réformateur aura cru devoir s'en abstenir. En effet, il faut bien prendre garde, en voulant descendre jusqu'aux principes des choses, de s'enfoncer dans des ténèbres inutiles et de ne parler qu'à une école au lieu de s'adresser à la foule. La philosophie, lors même qu'elle ne prétend point à devenir une religion, ne doit jamais perdre de vue son devoir suprême, qui est de servir l'humanité; et le philosophe est assez peu digne de ce nom, qui est le seul à se comprendre et à se sauver par la vérité qu'il découvre. Si cette vérité devait rester un avantage individuel, elle n'aurait point tout son prix; et, comme pour la masse des hommes la pratique de la morale importe bien plus que les principes sur lesquels elle repose, il faut savoir gré aux chefs des intelligences de les pousser à bien vivre plutôt encore qu'à bien penser. La réforme, avant qu'on ne la tente, peut avoir été précédée et affermie par ces longues études que la science exige; mais, quand le réformateur paraît enfin sur le théâtre du monde, son enseignement, qui n'est désormais qu'une prédication, doit être aussi clair et aussi simple que possible. Il parle au vulgaire et non point aux savants. Il doit conduire les esprits plus encore que les éclairer; il promulgue des préceptes plus qu'il n'expose des théories.

Cependant, tout en voulant convertir et guider la multitude, Çâkyamouni ne cherche point à l'attirer par de

grossières séductions. Il ne flatte point bassement ses convoitises naturelles ; et les récompenses qu'il lui promet n'ont rien de terrestre ni de matériel. Loin d'imiter tant de législateurs religieux, il n'annonce à ses adeptes ni conquêtes, ni pouvoirs, ni richesses. Il les convie au salut éternel, au plutôt au néant, qu'il confond avec le salut, par la voie de la vertu, de la science et des austérités [1]. C'est présumer sans doute beaucoup des hommes ; mais ce n'est pas présumer trop. C'est un bonheur d'entendre ces nobles appels à la conscience humaine dans des temps si reculés et dans des pays que notre civilisation un peu hautaine s'est habituée à trop dédaigner. Nous croyons que ces grandes aspirations n'appartiennent qu'à nous seuls, et nous sommes surpris autant que charmés d'en découvrir ailleurs des traces et des reflets. Dans les Védas et dans la religion qui en était immédiatement sortie, le réformateur ne trouvait rien de pareil ; et ce n'est point là qu'il a puisé des leçons de renoncement et d'abnégation. Mais la philosophie brahmanique s'était élevée plus haut que ce culte égoïste où l'homme ne demande aux dieux que de le faire vivre, en échange des hommages ou plutôt des aliments qu'il leur offre ; elle avait porté ses regards dans les régions supérieures de l'esprit ; et le système de Kapila

[1] Je ne parle pas du pouvoir magique et des facultés surnaturelles que, dans les doctrines bouddhiques, la science et la vertu confèrent à ceux qui sont parvenus aux degrés supérieurs de la sainteté. Les légendes sont pleines de ces superstitions et de ces extravagances, qui sont à l'usage des Brahmanes longtemps avant que le Bouddhisme ne les adopte et ne les sanctionne à son tour. Voir mon Premier mémoire sur le Sânkhya, dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, tome VIII, pages 198 et 389. Mais je ne crois pas que le Bouddha lui-même ait jamais fait de ces promesses fallacieuses ; il laissait ce charlatanisme et ces jongleries à des adversaires qu'il méprisait.

suffit pour attester qu'en prêchant le salut éternel Çâkyamouni ne fait point une innovation. Tout le monde, dans l'Inde brahmanique, a cette préoccupation solennelle; l'ascète des Çâkyas la partage; mais il ne la crée pas.

La gloire qui lui est propre, et que nul ne lui dispute, c'est cette charité sans bornes dont son âme paraît embrasée. Le Bouddha ne songe point à s'assurer personnellement le salut et la libération ; il cherche par-dessus tout à sauver les autres êtres , et c'est pour leur montrer la voie infaillible du Nirvâna qu'il a quitté le séjour de la joie, le Toushita, et qu'il vient subir les hasards et les épreuves d'une dernière existence. Il ne rachète pas les créatures en s'immolant pour elles dans un sacrifice sublime; il se propose seulement de les instruire par son enseignement et par ses exemples. Il les conduit sur la route où l'on ne peut plus errer, et il les guide au port d'où l'on ne revient plus. Sans doute l'esprit chrétien connaît des doctrines plus belles et plus hautes; mais, six ou sept siècles avant qu'il ne renouvelle le monde, c'est déjà une bien admirable idée que celle d'associer tous les hommes, tous les êtres, dans une foi commune, et de les confondre dans une égale estime et dans un égal amour.

Voilà comment le Bouddha a pu dire sans orgueil et sans erreur que « sa loi était une loi de grâce pour tous[1]; » et comment, sans attaquer le régime odieux et dégradant des castes, il a ruiné cependant ce fondement de la société brahmanique. Il n'a pas vu, je l'avoue, le vrai principe

[1] Le Bouddha le dit en propres termes, en répondant aux railleries des Brahmanes qui se moquent de lui quand il convertit Svâgata, le fils d'un marchand tombé dans la plus hideuse misère, *Svâgata Avadâna*, dans le Divya Avadâna, cité par M. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, page 198.

de l'égalité humaine, puisqu'il n'a jamais compris l'égalité morale. Mais, s'il n'a pas connu la véritable nature de l'homme, il a su du moins que tous les hommes sont égaux devant la douleur, et qu'ils doivent l'être aussi devant la délivrance. Il veut leur apprendre à s'affranchir pour jamais de la maladie, de la vieillesse et de la mort; et, comme tous les êtres sans aucune exception sont exposés à ces maux nécessaires, ils ont tous droit à l'enseignement qui doit les y soustraire en les éclairant. Devant l'identité de la misère, il fait tomber les distinctions sociales, ou plutôt il ne les aperçoit pas; l'esclave est pour lui tout autant que le fils d'un roi. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait point déploré les abus et les maux de la société dans laquelle il vivait; mais il a été frappé bien plus encore des maux inséparables de l'humanité même, et c'est à ceux-là qu'il s'est dévoué, parce que les autres doivent en comparaison sembler bien peu de chose. Le Bouddha ne s'est point attaché à guérir la société indienne; il a voulu guérir le genre humain.

Il faut louer cette grandeur et cette généralité de vue. L'homme certainement n'est pas tout entier dans la douleur; et en cela la théorie est fausse; mais il est vrai que tous les hommes sont plus ou moins soumis à la douleur, et c'est une entreprise généreuse que de vouloir les en délivrer.

Les moyens qu'emploie le Bouddha pour convertir et purifier les cœurs ne sont pas moins conformes à la dignité humaine; ils sont pleins d'une douceur qui ne se dément point un seul instant dans le maître, et qui subsiste aussi tendre, aussi invincible dans ses disciples les plus éloignés. Il ne songe jamais à contraindre les hommes; il se borne à les persuader. Il s'accommode même à

leur faiblesse ; il varie de mille manières les moyens de les toucher ; et, quand un langage trop direct et trop austère pourrait les rebuter, il a recours aux insinuations plus douces de la parabole. Il choisit les exemples les plus vulgaires, et il se met à la portée de ceux qui l'écoutent par la naïveté des formes dont il revêt ses leçons. Il leur apprend à soulager le poids de leurs fautes par la confession, et à les expier par la sincérité du repentir.

Il va même plus loin. Comme c'est un grand mal déjà que d'avoir à réparer la faute, l'essentiel serait de montrer aux hommes à ne point la commettre. Puisque c'est la vertu qui doit les racheter, il faut faire en sorte de les rendre impeccables ; s'ils ne font pas de chutes, ils n'auront point à se relever. De là, dans la doctrine de Çâkyamouni, ces préceptes si sages et si positifs, ces défenses toujours si justes et parfois si délicates de certaines actions. C'est une lutte incessante contre le corps et ses passions qu'il entreprend et qu'il conseille ; le corps est à ses yeux le seul ennemi de l'homme ; et, bien que le Bouddha ne donne pas lui-même à sa pensée une expression aussi formelle, son ascétisme n'a pas d'autre objet. Il faut que l'homme dompte le corps ; il faut qu'il éteigne les désirs brûlants qui le consument. Si le Bouddha prescrit plus particulièrement aux religieux engagés dans les ordres un célibat absolu, il n'en recommande pas moins à tous les fidèles la chasteté et la pudeur, que le Brahmanisme offensait sans aucune retenue, et dont un instinct secret révèle à tous les hommes l'obligation et le charme.

A ces vertus déjà bien difficiles, il en ajoute d'autres plus difficiles encore et non moins utiles : c'est la patience, c'est la résignation, qui n'exclut point l'énergie à souffrir

courageusement des maux inévitables; c'est l'indifférence et l'héroïsme sous le coup de toutes les infortunes et de toutes les douleurs; c'est l'humilité surtout, cet autre renoncement aux biens et aux splendeurs du monde, que n'ont point pratiqué seulement les pauvres mendiants, « fils de Çâkya, » mais les rois eux-mêmes au faîte de la toute-puissance. De l'humilité au pardon des offenses, il n'y a pas loin; et, quoique le Bouddha n'en ait pas fait un de ses préceptes étroits, sa doctrine tout entière mène à cette tolérance mutuelle dont les hommes en société ont tant besoin. La croyance même de la transmigration l'aidait singulièrement. Devant une insulte, un outrage, une violence, le premier sentiment du Bouddhiste n'est pas de s'emporter. Il ne s'indigne pas, attendu qu'il ne croit pas à l'injustice. Il se dit que dans une existence antérieure il a commis tel péché qui, dans celle-ci, lui attire et lui mérite tel châtiment. Il ne s'en prend qu'à lui seul du malheur qui le frappe; et, au lieu d'accuser son ennemi ou son oppresseur, il n'accuse que lui-même. Loin de penser à se venger, il ne voit qu'une leçon dans les maux qu'il endure; et son unique soin, c'est d'éviter désormais la faute qui les a rendus nécessaires, et qui en se renouvelant renouvellerait aussi la punition qui a déjà dû la suivre. Quand le jeune prince Kounâla, dont les légendes racontent la touchante histoire, est soumis à un supplice aussi douloureux qu'inique, il pardonne à la marâtre qui le poursuit, il pardonne à un père abusé, et il ne pense qu'aux fautes passées par lesquelles il a provoqué contre lui-même tant de désastres et d'afflictions.

Cette résignation, qui, dans les faibles, peut si aisément tourner à la peur et à la lâcheté, rend sans doute trop fa-

cile aux forts et aux méchants la domination et le despotisme ; sans doute elle favorise la tyranie dans ces climats qui n'ont jamais connu qu'elle. Mais, entre des mains intelligentes, quel élément d'ordre et de paix sociale ! Quel apaisement de toutes ces passions qui troublent trop souvent la concorde et font naître des guerres impitoyables !

Joignez-y l'horreur du mensonge, ce respect de la parole humaine, cette sainteté du lien qui met les intelligences en communication ; joignez-y cette réprobation de la médisance et même des discours frivoles ; joignez-y encore le culte de la famille, la pieuse vénération pour les parents, la considération et l'estime pour les femmes, jugées dignes de tous les honneurs religieux à l'égal des hommes ; et vous serez étonnés que le Bouddhisme, avec tant de vertus sociales, n'ait pu parvenir à fonder, même en Asie, une société ni des gouvernements supportables. D'abord il a échoué dans l'Inde elle-même où il est né ; et, dans les pays où il s'est réfugié, son influence, tout heureuse qu'elle a pu être à certains égards, n'a point prévalu jusqu'à réformer les mœurs politiques de ces peuples. Ils sont restés partout soumis au joug le plus avilissant et le plus arbitraire. Les trop faibles germes déposés par le Bouddha dans sa doctrine, et que développaient quelques rois comme Piyadasi, ne se sont point fécondés ; et aujourd'hui notre civilisation même ne peut leur rendre la vie en pénétrant dans ces contrées où le Bouddhisme garde encore toute sa vigueur. Il est à craindre que tous nos efforts bienveillants et libéraux ne soient vains contre ces institutions déplorables, qui ont pour elles la sanction des siècles, les habitudes invétérées des peuples, leur indif-

férence et leurs superstitions incurables. Sans doute, je ne voudrais pas juger le Bouddhisme tout entier sur ce seul signe ; et il ne faudrait pas le condamner sans autre examen, par cela seul que les sociétés qui le pratiquent sont mal organisées. Mais cependant on peut trouver une mesure des religions dans les institutions sociales qu'elles inspirent ou qu'elles tolèrent ; et certainement une des marques éclatantes de la grandeur du Christianisme, c'est d'avoir produit ces sociétés et ces gouvernements libres qui marchent chaque jour, sous les yeux et aux applaudissements de l'histoire, à de nouveaux progrès, à une nouvelle perfection. On ne découvre rien de semblable dans les sociétés bouddhiques ; et en fait de politique et de législation, le dogme du Bouddha est resté fort au-dessous du brahmanisme lui-même. Il a bien pu instruire et sanctifier quelques individus prenant pour modèle et pour appui ce noble idéal de Çâkyamouni; mais, pour les nations, il est resté impuissant plus encore que ses adversaires, et il n'a presque rien pu faire ni pour les constituer, ni pour les régir équitablement.

Il est donc assez probable, rien qu'à un premier coup d'œil, que le Bouddhisme, malgré ses mérites apparents, renferme des vices cachés qui l'ont rendu stérile ; je vais m'attacher à les découvrir et à les montrer. J'ai fait la part du bien ; il faut en venir maintenant à celle du mal, qui sera beaucoup plus grande encore.

Toute cette morale a beau afficher le renoncement et l'abnégation, au fond elle est étroite et intéressée. Elle ne repose que sur une seule idée, qui n'est ni la plus juste ni la plus haute, celle du salut éternel, entendu encore comme les Bouddhistes l'entendent, dans le sens du néant

ou Nirvâna. C'est la récompense offerte à tous les efforts de l'homme ; c'est le but suprême de sa foi ; c'est le prix ineffable promis à toutes ses vertus. Sa vie s'ordonne sur cette fin d'après les enseignements et les exemples du maître. Mais il n'agit jamais qu'en vue de la rémunération qu'il espère. Il éteint toutes les autres convoitises, mais il garde celle-là ; il dompte tous les autres désirs, mais il grandit ce désir insatiable de tous ceux qu'il lui sacrifie. Je dis qu'il y a là de quoi fausser la morale tout entière ; et j'attribue sans hésiter à cette préoccupation égoïste de la récompense et à l'idée du Nirvâna presque toutes les fautes du Bouddhisme.

L'homme fait bien sans doute de songer durant toute cette vie que quelque chose doit la suivre. Il fait bien de se régler sur cette conséquence inévitable, quelle qu'elle soit d'ailleurs selon les croyances qu'il adopte : il fait bien de penser à l'éternité, qui lui peut expliquer à la fois et d'où il vient et où il retourne. En face de cette grande idée, il peut sentir également et toute sa faiblesse et toute sa valeur ; elle peut lui donner la clef de son destin, s'il sait l'interroger avec discrétion et sagesse. Mais il doit se garder de l'abaisser et de la détruire en n'y voyant et en n'y cherchant qu'une récompense, qui, tout élevée qu'elle peut paraitre, n'en devient pas moins un salaire. La pensée du salut éternel n'est plus alors une vertu ; c'est un calcul ; et, comme rien n'est plus mobile et plus changeant que le calcul et l'intérêt, l'homme se trouve jeté sur une voie où il ne peut faire que des faux pas. Dans une religion plus vraie et plus sainte, il peut s'en remettre à la justice de Dieu du soin de récompenser ou de punir éternellement ; mais, dans une religion qui ne connait point Dieu,

malheur irréparable de la religion Bouddhique, l'homme demeure son propre juge; c'est lui qui, de son autorité privée, décide de ce qui mérite le salut ou de ce qui s'en éloigne : il prononce dans sa propre cause, et ce n'est guère le moyen de demeurer équitable et infaillible. Il croit pratiquer la vertu, tandis qu'en réalité il ne pratique qu'un incessant égoïsme, qui se cache et se fortifie jusque dans les austérités les plus rudes et dans les détachements les plus orgueilleux.

On ne fait jamais que son propre salut; on ne peut faire celui des autres; tout au plus peut-on, comme le Bouddha, leur montrer la voie. Mais il faut qu'ils y marchent, et l'on ne saurait y marcher pour eux. Le salut est donc exclusivement individuel; il met l'homme dans un isolement complet. Plus l'homme s'en préoccupe, plus il s'éloigne de ses semblables, qu'il néglige tout au moins quand il ne va pas jusqu'à les mépriser et à les fuir. Aussi les religieux, qui sont comme la milice de la religion nouvelle et qui en représentent les champions les plus fidèles et les plus accomplis, sont-ils à peu près étrangers à la société, qui pourtant les nourrit. Ils y passent leur existence effacée autant qu'inutile, en y vivant des aumônes que leur prépare le travail d'autrui, et en y portant des haillons que leur humilité ne dédaigne point, mais que leur main n'a point tissus. L'ascète est enlevé tout entier au monde dans lequel il vit, par le monde auquel il aspire; et, en admettant qu'une paresse qui s'ignore souvent elle-même ne trouve pas son compte secret à cette prétendue sainteté, à qui cette sainteté peut-elle servir, si ce n'est à l'ascète lui-même? Que deviendrait la société, y compris les anachorètes qu'elle soutient par sa facile libéralité, si

chacun voulait imiter de si pieux exemples? Le renoncement est une belle chose sans doute; mais, quand on prétend, comme Çâkyamouni, sauver le genre humain, il faut songer à tous les hommes sans exception; il ne faut pas songer à quelques privilégiés. Vous abolissez les castes que vous trouvez établies, en ne vous arrêtant point aux limites illégitimes qu'elles prescrivent; c'est bien; mais vous créez vous-même une autre caste, qui n'est plus large qu'en apparence, et qui de fait reste plus étroite encore que les autres. Par la nature même des choses, la pensée du salut, à moins qu'on ne la restreigne dans de justes bornes, devient dangereuse autant qu'elle est fausse; si elle envahit toutes les actions de l'homme, elle les gâte; et, sans parler du mal qu'elle peut faire à la société, elle corrompt l'âme de l'individu, qui ne songe plus qu'à soi, et qui, malgré sa vanité d'initié et d'adepte, ignore profondément ce que doit être le véritable et unique mobile de toute sa vie ici-bas.

C'est qu'en effet il n'y a point à présenter à la conscience humaine, surtout quand on se croit philosophe, d'autre mobile que l'idée du bien. Ce n'est pas simplement la plus désintéressée et la plus noble des idées; c'est encore la plus vraie et la plus pratique. Pour peu que l'homme veuille descendre en lui-même, il la trouve au fond de son cœur vivante et infaillible. Le plus souvent, sans le savoir, c'est sur elle qu'il règle la plus grande partie de sa conduite. Si l'on veut remonter jusqu'à son origine, elle nous mène à Dieu, dont elle nous révèle la vraie nature; si on la suit dans ses conséquences, elle nous explique le monde, qu'elle seule peut faire comprendre. Placée au faîte des idées les plus évidentes et les plus hautes, c'est elle qui

éclaire toutes les autres, comme c'est elle qui les engendre. Eh bien ! cette idée, qui est le fond même de notre âme, de notre raison, de notre intelligence, comme elle est le fond de l'univers et de Dieu, n'apparait point dans le Bouddhisme. Çâkyamouni ne semble pas s'être douté qu'elle existât. Dans la philosophie grecque, Socrate et Platon se sont fait une gloire impérissable en donnant à l'idée du bien sa véritable place dans l'âme de l'homme, dans le monde et en Dieu. Ce flambeau, une fois allumé par leurs mains, n'a fait que jeter de jour en jour plus de lumière et d'éclat parmi nous. Dans le Bouddhisme, au contraire, pas une lueur de cette flamme divine ne s'est montrée; pas une étincelle durable n'en a jailli; et ce soleil des intelligences, comme Platon le nomme, n'a jamais éclairé celles du monde bouddhique. Les cœurs, les âmes, les esprits, y sont restés plongés dans les plus noires ténèbres; et les siècles, loin de dissiper cette obscurité, n'ont fait que l'épaissir. L'idée de la récompense, substituée à celle du bien, a tout perverti. Un voile impénétrable et sombre a été répandu sur toutes choses; et l'homme n'a pu désormais rien comprendre ni à lui-même, ni à la nature dans laquelle il vit, ni à Dieu, qui les a faits l'un et l'autre. De cette première et capitale erreur une foule d'autres sont découlées.

Une des conséquences les plus certaines et les plus fatales, c'est d'abord que l'idée du bien une fois méconnue, le Bouddhisme a, du même coup, ignoré celle du devoir. Chose étrange! dans un système où le mot de devoir (*dharma*) se répète à chaque ligne des ouvrages sans nombre qu'il a produits, la notion même du devoir a complétement échappé. On y voit bien l'obéissance à la

loi du Bouddha, une soumission aveugle à ses leçons, une vénération sincère pour ses vertus, qu'on s'efforce d'imiter. Mais un conseil, un ordre, n'oblige pas moralement; tout ce qu'il peut faire, c'est de contraindre extérieurement, et tant que la conscience et la raison n'ont point parlé, le devoir n'apparaît point. On n'est pas lié parce qu'on obéit; on n'est point obligé parce qu'on se courbe sous un joug, ce joug fût-il le plus raisonnable et le plus salutaire. C'est donc au for intérieur, aux arrêts seuls de la conscience que le législateur moral doit toujours s'adresser, et surtout quand il se condamne, comme Çâkyamouni, à se passer de Dieu, source suprême de tout bien et de tout devoir. Autrement, il fait peut-être de fervents adeptes, et, au besoin, de très-fidèles sujets; mais il ne fait pas des hommes. Il n'enseigne ni n'inspire la vertu; tout au plus enseigne-t-il la prudence. Quand le jeune Oupagoupta résiste aux séductions d'une belle et riche courtisane, ce n'est pas en se disant que la continence est un devoir et qu'il fait bien de combattre de coupables désirs; c'est en pensant « qu'il « est mieux pour ceux qui aspirent à l'affranchissement « et qui veulent échapper à la loi de la renaissance, de ne « point aller voir cette femme. » Ainsi il calcule son salut; et, comme il craint de le risquer en succombant, il s'abstient, non pas par vertu, mais par intérêt. Il n'a donc point compris le devoir, tout en accomplissant une louable action; il n'est point moralement vertueux, tout en restant vainqueur dans cette lutte délicate contre lui-même. J'avoue que c'est déjà beaucoup que le bien se fasse, quel que soit d'ailleurs le motif dont l'acte s'inspire. Mais le mérite moral n'est réel et complet que si l'agent se guide uniquement par la pensée du devoir, qui n'est au fond que

l'idée même du bien. L'une et l'autre manquent absolument à la doctrine du Bouddha.

On peut signaler une seconde conséquence non moins fâcheuse ; c'est le scepticisme. Sans doute il n'est pas poussé aussi loin dans les Soûtras de la prédication qu'il le fut plus tard dans la Pradjnâpâramitâ, qui en arrive à nier tout à la fois et l'objet connu et le sujet connaissant, la réalité des choses et la réalité même de la conscience. Mais, sans être tombé dans ces excès, Çâkyamouni ne proclame pas moins résolûment la vanité et le néant de toutes choses, en face du Nirvâna, qui seul à ses yeux est immuable. « Tout est vide » est un de ses axiomes favoris, sur lequel il appuie avec le plus de sécurité le renoncement qu'il prêche aux hommes. Certainement parmi les phénomènes au milieu desquels nous devons vivre, il en est beaucoup qui sont transitoires et passagers. Il en est bien peu qui soient permanents et qui portent « le caractère « de la fixité ce vrai signe de la Loi, » comme le disait le jeune Siddhârtha dans ses premières méditations. Mais tous les êtres ne sont pas « vides au dehors, vides au « dedans, » ainsi qu'il le pensait ; et s'il avait su s'interroger lui-même avec un peu plus d'attention et d'exactitude, il aurait trouvé le terrain solide et inébranlable, où l'homme peut poser d'infaillibles pas. L'homme peut nier tout ce qui l'entoure ; il peut douter de tous les phénomènes extérieurs, d'une partie même des phénomènes qu'il porte en lui. Mais il a beau faire ; il ne peut douter de sa propre conscience, quand elle lui reproche la faute qu'il a commise, ou qu'elle le loue du bien qu'il a fait. Il ne se demande peut-être pas, comme le prétend une doctrine plus subtile encore qu'elle n'est vraie, si le principe

en vertu duquel il agit peut devenir une loi universelle; mais il se dit assurément qu'il doit lui-même toujours agir comme il le fait, et que tout être raisonnable doit agir comme lui. Quand l'homme trouve ainsi l'ordre au dedans de son propre cœur, il lui est assez facile de le transporter dans le monde du dehors; et le bien qu'il a découvert dans sa conscience, il le reconnaît aussi évident et plus immense dans l'univers, que le bien seul régit et anime. Il ne croit plus dès lors au vide; et les êtres acquièrent pour lui de la substance en proportion même de leur participation au bien. Il ne doute de leur réalité que dans la mesure où ils s'en éloignent; et sur la ferme base où il s'est lui-même placé, toutes les notions de son intelligence se raffermissent en même temps qu'elles s'ordonnent. S'il en est quelques-unes qui chancellent encore, c'est qu'elles ne valent pas la peine qu'on les observe ou qu'on les fixe.

L'idée du bien bannit donc de l'âme le scepticisme. Non-seulement elle éclaire l'homme; mais, de plus, elle le fortifie. En face de sa conscience, qui lui parle si haut, surtout alors qu'elle dépose contre lui, il n'est plus tenté de croire avec Çâkyamouni au seul témoignage de ses sens; et sans les récuser absolument, il sait désormais quel est le juste degré de confiance qu'il leur doit. Quand on ne regarde que le monde matériel, on peut à toute force nier que le bien ou le mal s'y trouvent; mais quand l'homme se regarde lui-même, il ne peut repousser la distinction du bien et du mal moral, à moins que sa perversité ne lui en fasse un criminel intérêt.

A mon sens, ceci explique très-bien le caractère le plus saillant du Bouddhisme, et le plus douloureux de tous ceux qu'il présente à notre observation, je veux dire sa profonde

et irrémédiable tristesse. Quand on ne croit au bien, ni dans l'homme, ni dans le monde, il est tout simple qu'on les prenne l'un et l'autre en aversion, et qu'on ne cherche de refuge que dans le néant. De là cet aspect désespéré de la vie, qui, sous toutes les formes, se retrouve dans toutes les parties de cette doctrine, et qui l'assombrit sans cesse. On se croirait dans un sépulcre; et lorsque le Bouddhisme parle de la délivrance, il dit toujours du Nirvâna, qu'il vient détruire définitivement pour l'homme « ce qui n'est « qu'une grande masse de maux. » Dès qu'on se fait de la vie une telle opinion, il semble qu'il n'y ait plus qu'à se débarrasser de cet odieux fardeau; et que le suicide soit le seul parti que l'homme ait à prendre en cette affreuse extrémité. Plus d'une légende nous prouverait qu'assez souvent les adeptes du Bouddhisme en ont tiré cette conséquence aussi logique qu'absurde. Mais Çâkyamouni, par une contradiction qui l'honore, a voulu que l'homme employât sa vie à se racheter de la vie même par la vertu. Il a voulu que pour cesser de vivre à jamais, on commençât par vivre selon toutes les lois de la raison, telles du moins qu'il les comprenait; et que l'on conquît une mort éternelle par l'existence la plus pure et la plus sainte. Cette haute idée qu'il se fait de la vertu, seul gage du salut éternel, aurait dû, ce semble, éclairer le philosophe. La vie n'est donc pas si peu de chose qu'il le croit, puisque, après tout, elle permet à l'homme cet admirable emploi de ses facultés. Mais les ténèbres sont trop épaisses pour que cette lumière, toute vive qu'elle est, les traverse et les dissipe. Çâkyamouni ne voit dans l'existence que la douleur; et, moitié par compassion pour ses semblables, moitié peut-être aussi par faiblesse et par un retour sur

lui-même, il consacre les efforts de son génie à soustraire l'homme à la loi fatale de la renaissance.

Mais ne dirait-on pas vraiment, à en croire le Bouddha, que la vie n'est qu'un long tissu de douleurs et de souffrances? Sans doute, il faut reconnaître les maux nombreux qu'elle renferme et qui la déparent; ce serait folie que de les nier. Mais, sans parler des enseignements salutaires que l'homme peut tirer du mal même qu'il endure, et dont trop souvent sa volonté dépravée est la seule cause, est-il donc vrai qu'il n'y ait que du mal dans la vie? Et les joies de toute sorte qu'elle nous prodigue, depuis les joies naïves de l'enfance qui s'ignore, jusqu'aux joies austères de la réflexion mûrie par l'expérience, et de la conscience fortifiée par la sagesse; depuis les plaisirs des sens jusqu'à ceux de l'entendement; depuis le spectacle incessant et splendide de la nature jusqu'à celui de l'âme qui s'immole au devoir; depuis les affections de la famille jusqu'aux passions héroïques du patriotisme, que l'Inde elle-même n'a point ignorées, qu'en fait-on? Prétend-on aussi les nier? Mais si l'on tient tant de compte des maux, croit-on qu'il est bien juste de dédaigner tant de biens incontestables? Est-ce apprécier équitablement les choses que de ne les considérer que sous une seule des deux faces contraires qu'elles présentent?

Il ne serait pas plus sage, j'en conviens, de nier les maux de la vie aussi énergiquement que le Bouddhisme les affirme. Mais l'optimisme, s'il n'est pas parfaitement vrai, l'est sans comparaison beaucoup plus que le désespoir. Il soutient du moins les courages en les rassurant; s'il fausse un peu l'esprit, il ne l'abat point; il l'élève au lieu de le dégrader; il lui donne certainement plus de

lumières que la thèse contraire, puisque dans la vie humaine et dans le monde, la somme du bien l'emporte sur la somme du mal, aux yeux des juges impartiaux et pour des cœurs un peu virils.

Il y a en outre je ne sais quelle pusillanimité à ne songer qu'aux maux tout extérieurs, la vieillesse, la maladie et la mort, et à oublier les autres maux bien autrement graves et redoutables en soi et par leurs conséquences, qui attaquent l'âme et qu'on appelle des vices. Le Bouddhisme s'est donné la peine, dans une casuistique raffinée et savante, de classer avec le soin le plus minutieux toutes les nuances du *Kléça*; c'est par centaines qu'il les a distinguées. Et pourquoi tout ce labeur? Au fond ce n'est pas le vice que le Bouddhisme veut éviter et qu'il déteste : c'est le Nirvâna qu'il recherche et qu'il veut conquérir; et comme le vice peut empêcher le salut et la délivrance, on ne craint le vice et on ne le repousse qu'indirectement. Ce qu'on redoute uniquement et par-dessus tout, c'est la douleur qui fait frémir d'effroi une sensibilité trop peu courageuse; c'est le déclin de l'âge qui fane les belles couleurs de la jeunesse; c'est la vieillesse qui détruit les forces; c'est la mort enfin qui n'est qu'un passage de cette existence de douleurs à une autre existence plus douloureuse encore. Ce qu'il faut éviter à tout prix, et même au prix de la vertu, ce n'est pas la dégradation morale, suite du vice; c'est cette dégradation corporelle qui, loin de désoler le sage, devrait au contraire le fortifier en l'instruisant. Il serait injuste d'aller jusqu'à prétendre que Çâkyamouni ne s'inquiète en rien du mal moral et qu'il n'en fait aucun état. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il le

subordonne; et que le mal physique est le principal objet de ses craintes et de ses préoccupations.

Et ici, admirez la contradiction! Tout en redoutant outre mesure les maux de la vie, et en cherchant à s'en délivrer éternellement par le néant, le seul moyen, ou du moins le moyen le plus efficace que l'on trouve de se guérir de l'existence, c'est d'en faire une torture et un supplice pendant les courts instants qu'on la possède en l'exécrant. Quel code que celui qu'impose Çâkyamouni à ses adhérents les plus aimés et les plus fidèles! Quelles observances que celles qu'il prescrit à ses religieux et qu'il pratique lui-même! Des haillons et des linceuls pour vêtement, des forêts pour abri, des aumônes pour nourriture, des cimetières pour lieu de méditation, la plus rigide abstinence, la proscription de tous les plaisirs, même les plus innocents, le silence habituel qui éloigne les plus chers entretiens! C'est presque déjà la tombe. Sans doute l'austérité même de cette doctrine qu'on ne limite pas à un cloître, mais qu'on prêche au monde, prouve l'ardeur sincère de la foi qui la recommande. Il faut une bien énergique conviction pour se prescrire de si douloureux et de si longs sacrifices. Mais si la vie est déjà un aussi grand mal, pourquoi aggraver encore ce mal nécessaire? Pourquoi à ces misères inévitables ajouter volontairement ces mortifications sous lesquelles le corps succombe? Ne serait-il pas plus conséquent à la doctrine qu'on enseigne de faire de la vie une continuelle jouissance, et du plaisir la seule occupation de l'homme? Ne faut-il pas tâcher d'atténuer la douleur, loin de l'irriter encore? Il est vrai qu'on ne touche pas les hommes en leur prêchant le plaisir; et que cette lâche doctrine, qui peut séduire quelques esprits

corrompus, n'est pas faite pour entraîner les foules, tout ignorantes et sensuelles qu'elles sont. Çâkyamouni a eu raison de ne pas descendre à cette bassesse, que sa grande âme eût repoussée ; mais l'ascétisme n'était pas l'application qu'il devait logiquement tirer de ses principes.

Ainsi, ignorance de la notion du bien; égoïsme aveugle; méprise absolue sur le devoir; scepticisme à peu près universel ; aversion fanatique de la vie qu'on méconnaît ; pusillanimité devant ses douleurs ; tristesse inconsolable dans un monde que l'on ne comprend pas; voilà déjà bien des erreurs ; mais le Bouddhisme en commet de bien plus fortes encore.

Il est assez prouvé que la nature véritable de l'homme lui a complétement échappé ; et que, tout en instituant contre le corps une lutte incessante et implacable, ce n'est pas au profit de l'âme qu'il a travaillé. Il ne distingue pas l'âme du corps, ni l'esprit de la matière. Réduisant l'intelligence tout entière à la sensibilité extérieure, il ne paraît pas avoir soupçonné dans l'homme les deux principes qui le composent et qui expliquent toute sa destinée. Le Sânkhya du moins avait tracé profondément cette démarcation essentielle; et tout en se trompant sur les conséquences qui la suivent, il avait fait à l'esprit une large part, sans lui faire d'ailleurs sa part véritable. Çâkyamouni est sous ce rapport bien au-dessous de Kapila. Il reste athée comme lui ; mais à un spiritualisme très-décidé, quoique bâtard, il substitue, en s'adressant à la multitude, un matérialisme aveugle qu'il accouple aux plus mystiques austérités.

Non-seulement il confond dans l'homme les deux principes si opposés qui le forment ; il confond de plus

l'homme lui-même avec tout ce qui l'entoure. Il le confond d'abord avec les animaux qui le servent, et qui parfois le déchirent quand ils ne le fuient pas; avec les plantes qui le nourrissent et parfois l'empoisonnent; enfin, chose presque incroyable! avec la matière brute où il n'y a plus trace d'organisation ni de vie, et que l'homme façonne à son gré, quand il veut y appliquer ses mains industrieuses. Oui, l'idée de la transmigration porte jusque-là pour Çâkyamouni, c'est-à-dire jusqu'à la monstruosité la plus flagrante. Il y a parmi nous des doctrines qui ravalent l'homme au niveau de la bête, et qui ne veulent reconnaître en lui qu'un animal un peu plus parfait que les autres. C'est déjà pousser assez loin la méprise; c'est déjà observer bien mal et bien peu. Mais qu'est-ce que cette erreur, toute grave qu'elle est, auprès de celle où s'abîme le Bouddhisme? L'homme, selon lui, n'est en rien distinct de la plus vile matière. Dans les existences successives et infinies qu'il peut fournir, il peut être toutes choses sans exception, depuis le plus relevé des êtres jusqu'au plus informe, depuis l'organisation la plus merveilleuse et la plus compliquée jusqu'à l'absence même de toute organisation. Si les textes n'étaient aussi formels et aussi nombreux, si cette croyance n'était en parfait accord avec tout le reste du système, qui la suppose et ne peut se passer d'elle, on douterait vraiment qu'un paradoxe de cet ordre ait jamais pu séduire des intelligences humaines.

Mais malheureusement le doute n'est pas permis, comme je l'ai fait voir. C'est l'idée de l'unité de substance poussée aussi loin qu'elle peut l'être, dans toute son étendue et dans toute son absurdité. Spinosa et nos panthéistes modernes, qui se croient sans doute fort auda-

cieux et fort conséquents, le sont bien moins que Çâkyamouni. Il va jusqu'au bout de ses idées, tandis qu'eux ils ne voient qu'une partie des leurs et s'arrêtent à mi-chemin. Par une sorte d'instinct qui leur fait sentir le gouffre ouvert devant eux, ils reculent sans le savoir ; et bien qu'ils ne fassent point à l'homme sa juste part dans leurs systèmes, où tous les êtres s'effacent et se confondent sous une obscure identité, ils n'osent point avouer ces blasphèmes dégradants où le Bouddhisme s'est complu. Il est vrai que, sous un autre rapport, ils ont fait à peu près comme lui en ne voulant reconnaître d'autre Dieu que l'homme lui-même. Mais de nos jours ces extravagances impies sont moins faciles ; on en sait long sur l'âme de l'homme quand on a derrière soi la philosophie platonicienne et la méthode de Descartes, et qu'on vit dans le sein de la civilisation chrétienne. On peut encore méconnaître tout ce qu'apprend la psychologie, et tâcher, sinon de la réfuter, au moins de l'éluder en semblant l'ignorer. Mais on a beau faire dans cette voie déplorable, le sens commun résiste ; le philosophe qui s'égare sent confusément l'erreur où il se perd ; sa propre conscience, en protestant contre lui, ôte à son système une partie de sa force ; et sa conviction ébranlée suffit à peine à le dominer lui-même, loin de pouvoir entraîner les autres. Mais dans le monde indien où la véritable science n'a jamais été connue, où la psychologie est restée ignorée profondément, même des brahmanes, quelque spéculatifs qu'ils soient, toutes les aberrations, toutes les folies étaient possibles; et il n'a fallu qu'un esprit énergique et résolu pour les pousser à bout. Il est allé, sans que rien pût l'arrêter, aussi avant que la logique le menait; et comme l'observation psycho-

logique lui restait fermée plus encore qu'à ses adversaires, il n'a senti aucune des fautes, ou plutôt des inepties dans lesquelles il tombait. Rien n'a surpassé la grandeur de sa conviction que la grandeur de son aveuglement.

Je crois qu'il est assez facile maintenant de comprendre comment le Bouddhisme est nécessairement athée. Quand on méconnait à ce point la personnalité de l'homme, il est absolument impossible de se faire la moindre idée de Dieu. Cette dernière face de la doctrine de Çâkyamouni mérite de nous arrêter encore quelques instants ; elle est sans comparaison la plus fâcheuse de toutes. Mais notre examen doit aller jusqu'à sonder ces plaies de l'esprit humain ; en détourner les yeux, ce ne serait pas faire assez pour essayer de les guérir.

Je l'ai déjà dit, c'est une chose bien singulière et bien déplorable, mais c'est un fait irrécusable : il n'y a pas dans tout le Bouddhisme, trace d'une idée de Dieu. Cette grande notion, de quelque côté qu'on la prenne, lui a complétement échappé. Il ne l'a pas niée précisément, et il ne l'a pas combattue ; mais il n'a pas semblé se douter qu'elle existât dans l'âme humaine et qu'elle lui fût indispensable. Il l'a ignorée de la manière la plus absolue.

Le Brahmanisme, à ce point de vue du moins, est bien plus élevé et bien plus savant. S'il n'a point compris l'unité de Dieu, il l'a cherchée sans cesse sous l'esprit universel du monde ; et cette préoccupation, qui ne le quitte point un seul instant, lui fait parfois entrevoir la véritable lumière. Dans quelques hymnes des Védas, dans quelques-unes des Oupanishads surtout, on voit le génie brahmanique tout prés de faire cette grande découverte de la raison. Il la pressent ; il la touche, et si l'on s'en tenait

à son langage, on pourrait croire quelquefois qu'il possède toute la vérité. S'il ne l'a point encore, il est cependant sur la route où on la trouve, et l'on peut espérer, grâce à ces lueurs éclatantes, bien que fugitives, qu'elle ne lui échappera pas longtemps.

Dans le Bouddhisme au contraire, ces lueurs sont éteintes entièrement; et pas une étincelle n'indique qu'elles puissent se ranimer et revivre. Tout est ténèbres; et l'homme, réduit à lui seul, se trouve si faible et si délaissé, qu'il se jette avec une sorte de frénésie dans la mort et dans le néant, d'où il est sorti et où il a hâte de retourner.

Spectacle navrant et bien propre à susciter les réflexions les plus douloureuses! Nous nous étions habitués à supposer que la notion de Dieu ne manque jamais, à un degré ou à un autre, à l'intelligence humaine. « Cette notion « peut être confuse et obscure, disions-nous; mais elle « n'est point absente, » et nous nous imaginions la retrouver jusque dans la grossièreté brutale des peuplades les plus sauvages. Eh bien! voilà une grande doctrine, résultat des plus longues et des plus sincères méditations; voilà un système de philosophie, si ce n'est très-profond, au moins très-conséquent et très-étendu; voilà une religion acceptée et pratiquée par des nations innombrables, où cette notion essentielle, qui nous semblait indéfectible, n'apparait pas, même dans sa nuance la plus effacée, et où l'homme se perd si absolument dans son égoïsme et ses terreurs puériles, qu'il ne voit absolument rien en dehors de lui-même. Il croit à son malheur de toutes les forces de sa lâcheté; et pour se délivrer, il n'en appelle qu'à lui seul, tout misérable qu'il est. Ce serait merveille si le Bouddhisme sur un tel chemin parvenait au port; et quand on

se rappelle d'où il part, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il soit arrivé aux abîmes.

La personne humaine a été méconnue par lui dans ses signes les plus extérieurs et les plus manifestes. Mais elle l'a été bien plus outrageusement encore dans sa nature intime et dans son essence[1]. La liberté, qui en est le caractère éminent, avec tout le cortége de facultés et de conséquences qui l'accompagnent, est oubliée, supprimée, détruite.

L'homme agit durant toute cette vie sous le poids, non pas précisément de la fatalité, mais des existences antérieures dont il a fourni l'incalculable série. Il n'est pas puni du mal ni récompensé du bien actuel qu'il fait; il paye ici-bas la dette d'une vie passée, qu'il ne peut réformer, dont il subit les résultats nécessaires, et dont il ne se souvient pas, quoiqu'il puisse en reconnaître les suites fatales. La transmigration le poursuit dans la vie présente; et s'il n'y prend garde, elle va le ressaisir pour le rejeter encore dans le cercle qu'il a déjà parcouru, et d'où il ne pourra sortir. Il est vrai qu'il semble dépendre de lui d'écouter le Bouddha et de se sauver à sa voix, ou de fermer l'oreille et de se perdre. Mais cette option même, le seul point où l'homme paraisse libre encore, lui est à peine accordée; sa liberté n'est pas entière dans ce choix décisif; elle est entravée par un passé dont il ne dispose plus; et l'endurcissement à la loi libératrice qu'on lui prêche peut être le châtiment de fautes jadis commises, et que

[1] Dans un soûtra pâli consacré spécialement à l'exposition de la théorie des causes, *Mahânidâna Soutta*, il est dit en propres termes: « C'est le nom qui fait que l'individu se connaît lui-même. » *Lotus de la bonne Loi* de M. E. Burnouf, p. 559.

suit une faute nouvelle. L'homme n'est donc pas libre en cette vie. L'a-t-il jamais été? A-t-il dépendu de lui au début des choses de commencer ou de ne pas commencer cet enchaînement d'existences successives? Qui l'a fait tomber pour la première fois sous le coup de cette redoutable loi?

A toutes ces questions le Bouddhisme croit répondre par la fameuse et puérile théorie de l'Enchaînement connexe des causes réciproques. De degrés en degrés, il remonte de la mort à laquelle nous sommes soumis ici-bas, jusqu'au néant d'où il fait sortir les êtres, ou plutôt les ombres qu'il reconnaît en ce monde. Sans doute, c'est la naissance qui engendre la vieillesse et la mort; et tout naïf que cet axiome puisse paraître, il faut bien accorder que si l'on n'était point né on ne serait point exposé à mourir. Mais c'est jouer sur les mots que de dire que la vie est cause de la mort; elle n'en est que l'occasion. Sans doute encore une fois, si l'on ne naissait point, on ne mourrait point; mais la vie est si peu cause de la mort que vous reconnaissez la mort à son tour pour cause de la vie. La cause devient effet; et cet effet devient sa propre cause; c'est-à-dire qu'au fond vous vous contredites vous-même, et que la véritable notion de cause vous échappe comme vous a échappé celle de la liberté. Le Bouddhisme lui-même semble ici faire aveu d'impuissance; et dans cette échelle qu'il parcourt, en la remontant ou en la descendant à son gré, c'est par le néant ou l'ignorance qu'il débute, c'est par l'ignorance ou le néant qu'il termine. Mais si l'ignorance est le point de départ de vos recherches, et si elle en est le terme, il est bien permis de douter de votre prétendue science; si vous partez du néant

pour aboutir encore au néant, il vaudrait mieux avouer que vous ne connaissez rien, et que vous ne croyez à rien. C'est ce qu'a fait plus tard l'école de la Pradjnâpâramitâ, plus audacieuse dans son nihilisme et plus conséquente que le fondateur même du Bouddhisme. Mais Çâkyamouni n'a point osé le dire, ou plutôt il s'est abusé lui-même en abusant les autres.

Ainsi, aucune idée de la personnalité humaine, aucune idée de la liberté, aucune idée de cause, voilà les éléments que le Bouddhisme emploie et qu'il croit avoir tirés de l'observation exacte et attentive de la réalité. Qu'avec de tels matériatx, il n'ait pas même tenté de construire l'édifice de la théodicée, il n'y a rien là qui doive nous étonner. Quand on comprend l'homme si imparfaitement, quoiqu'il pose sans cesse devant nos yeux et quoiqu'on le porte en soi-même, il est tout simple que l'on comprenne aussi mal le monde, qu'on étudie encore moins; et que l'on ignore Dieu, que l'homme en effet ne peut comprendre qu'à l'aide de lui-même et du monde.

Mais ce qui doit surprendre à bon droit, et ce qui n'est pas moins bizarre que tout le reste, c'est que le Bouddhisme n'ait pas divinisé le Bouddha. Destitué de l'idée vraie de Dieu, il pouvait essayer de se donner le change; et, guidé par l'instinct secret dont la raison humaine ne s'affranchit jamais absolument, il pouvait, à la place de la divinité, substituer une idole. Loin de là, le Bouddha reste homme, et ne cherche jamais à dépasser les limites de l'humanité, au delà de laquelle il ne conçoit rien. L'enthousiasme de ses disciples a été aussi réservé que lui-même; dans le culte innocent qu'ils lui rendaient, leur ferveur s'adressait à un souvenir consolateur et fortifiant; jamais

leur superstition intéressée ne s'adressait à sa puissance. Le Bouddha s'est mis personnellement, ou plutôt a mis l'homme, fort-au-dessus de tous les dieux absurdes et cruels du panthéon brahmanique; ses sectateurs lui ont conservé cette place éminente et suprême; mais ils ne sont pas allés plus loin. Ni l'orgueil de Çâkyamouni, ni le fanatisme des croyants, n'a conçu un sacrilége; le Bouddha, tout grand qu'il se croit, n'a point risqué l'apothéose; et la tradition même, toute pieuse qu'elle a pu être, toute ardente qu'elle a été dans ses adorations, ne l'a point risquée non plus pour lui. Les temples et les statues lui ont été prodigués. Des milliers d'ouvrages ont été consacrés à raconter sa vie et même à célébrer sa puissance surnaturelle; mais jamais personne n'a songé à en faire un dieu.

Il ne faudrait pourtant pas faire honneur de cette retenue au bon sens des peuples bouddhistes. S'ils ont été aussi sages sur ce point délicat, c'est par des motifs assez simples, que la raison ne dictait point, et qui, d'ailleurs, s'accordent trop bien avec l'aveuglement dont ces peuples ont donné le triste spectacle. Dans leur croyance, le Bouddha est si loin d'être Dieu, qu'il a été précédé de plusieurs autres Bouddhas, aussi saints que lui, et qu'il aura pour successeurs d'autres Bouddhas non moins accomplis et non moins vénérables. Il a sauvé l'univers par sa doctrine, mais c'est l'univers où il a paru, comme les autres ont sauvé ou sauveront l'univers dont ils seront ou dont ils été les guides. Le Tathâgata lui-même n'a-t-il pas prédit à une foule de ses auditeurs des destinées non moins brillantes que les siennes? Ne leur a-t-il pas appris qu'ils seraient des Bouddhas aussi bien que lui? Ne leur a-t-il point décrit point par point les mondes

splendides où ils régneront? N'a-t-il point fixé la durée de leur règne? Tout homme peut donc, comme le Bouddha lui-même, atteindre, par la vertu et par la sainteté, à cette haute dignité, et quelque adorable que soit le Bouddha, quelque ineffables que soient ses qualités, il n'est pas de disciple, quelque obscur qu'on le suppose, qui ne puisse les atteindre et les égaler. Si le Bouddha était un Dieu, par hasard, il y aurait autant de dieux possibles qu'il y a d'hommes capables de comprendre « les Quatre « vérités sublimes ou l'Enchaînement connexe des causes « réciproques, et de suivre la Voie aux huit parties qui « mène au Nirvâna. »

Voilà un premier motif qui a empêché les Bouddhistes, malgré la plus constante et la plus sincère dévotion, de faire un dieu du Bouddha. En voici un second qui, pour être tout aussi puissant, n'est guère plus honorable pour leur raison.

Il est vrai que le Bouddha, dans tout le cours de sa vie, après le grand triomphe de Bodhimanda, n'a pas cessé de faire des miracles, et que les puissances les plus extraordinaires et les plus surnaturelles ont été son partage. Mais d'abord les brahmanes, ses adversaires, luttaient avec lui, et faisaient assaut de prodiges. Ce n'était donc pas un privilége exclusif de Çâkyamouni. Il était plus fort que ceux qu'il combattait, parce que sa science était plus grande que la leur. Il les surpassait en puissance, parce qu'il les surpassait en vertu. Et puis, ne sait-on pas que la science confère à l'homme des pouvoirs surhumains? Ne sait-on pas que le Yogui, quand il a passé par tous les degrés de l'initiation, parvient infailliblement à la puissance magique, et qu'il est désormais au-dessus de toutes les

conditions de la nature? Le brahmanisme le plus éclairé a toujours eu cette ferme croyance; les systèmes de philosophie les plus sages l'ont propagée; tout le monde dans l'Inde y a foi, et le Bouddhisme, s'il l'avait répudiée, se serait mis, par cela seul, fort au-dessous de ses antagonistes. Les miracles du Bouddha n'ont donc rien qui le distinguent. Il est donné à tous les hommes de parvenir à en faire de non moins étonnants. A ce titre, il n'est pas plus Dieu qu'il ne l'est à tout autre.

C'est, on le voit, par un sentiment d'orgueil tout ensemble et par une superstition insensée que le Bouddhisme a été conduit à ne pas diviniser le Bouddha, sans parler de son incapacité insurmontable à concevoir en rien l'idée de l'être infini.

Après tout ce qui précède, on doit pouvoir maintenant se rendre compte assez bien de l'entreprise générale du Bouddhisme. Par une impuissance radicale de remonter plus haut, ou par une perversité de raison, il n'a demandé, pour comprendre et sauver l'homme, que l'homme lui-même. Il en a fait le plus grand des êtres, en quoi il ne s'est pas trompé s'il a voulu s'en tenir à ce monde; mais il en a fait un être subsistant par lui-même, n'ayant de supérieur ni pour son origine, ni pour sa fin, placé seul dans cet univers qu'il remplit de sa personnalité vague et partout répandue, sous les formes les plus contraires, ne s'occupant que de lui exclusivement, et ne songeant ni à la nature, avec laquelle il se confond dans ses métamorphoses infinies, ni à Dieu, qu'il ne connaît pas. Je ne dis point que l'idée manque d'une certaine grandeur apparente; mais je dis qu'elle manque de vérité, et que l'homme ainsi conçu n'est qu'un monstre qui, malgré ses préten-

tions, se prendra bientôt en horreur, parce qu'il ne pourra parvenir à se comprendre.

Mais il ne serait point équitable de combattre le Bouddhisme avec la théodicée de Platon ou de Descartes, c'est-à-dire avec les lumières de peuples et de temps plus favorisés. Il faut n'employer contre lui que ses propres armes ; et, puisqu'il a fait de la douleur l'homme tout entier, il faut voir ce que la douleur est dans l'homme et ce qu'elle y suppose. Par cette voie comme par toute autre, il est possible à l'homme d'arriver à Dieu. Le chemin est plus pénible pour notre faiblesse ; mais il n'est pas moins sûr, et Dieu n'éclate pas moins dans les maux que dans les biens de l'humanité.

J'ai reproché plus haut à Çâkyamouni d'avoir donné trop d'attention à la douleur physique ; mais j'ai dit aussi qu'il avait fait une certaine part à la douleur morale. Il veut délivrer l'homme à jamais de la maladie, de la vieillesse et de la mort, en le délivrant de la loi de la renaissance ; mais il veut aussi le soustraire au vice. Il ne nie donc pas que, si l'homme souffre dans son corps, il ne puisse souffrir aussi, et plus vivement encore, dans une autre partie de son être. Le *Kléça* comprend dans sa vaste extension le mal corporel et le mal moral ; et quand Adjâtaçatrou vient faire au Bouddha lui-même l'aveu de son forfait parricide, c'est qu'il est déchiré par le remords Il confie le secret de ses tortures au sage qui doit le soulager et le guérir. Ainsi le Bouddhisme reconnait la douleur sous sa forme la plus poignante et la plus vraie, quoique la moins apparente et la plus cachée. Seulement il insiste trop peu sur cette grande observation qui pouvait lui révéler toute la nature de l'homme, et le faire monter

en même temps plus haut que l'homme lui-même.

On peut le demander au Bouddhisme. Y a-t-il au monde un autre être que l'homme qui puisse éprouver ces douleurs que la conscience lui impose dans certains cas, et que vous connaissez bien, puisque vous vous chargez de les apaiser par vos conseils et par les expiations solennelles que vous recommandez? Croyez-vous que les êtres dont l'homme est entouré éprouvent comme lui ces supplices intérieurs auxquels les plus puissants des rois, tout assurés qu'ils sont de l'impunité, ne savent point se soustraire? On vous concède, si vous l'exigez, que l'homme, avant de revêtir sa forme actuelle, a passé par tous les états de la matière, depuis la plus inerte jusqu'à la mieux organisée; mais dans la disposition présente des choses, niez-vous que l'homme soit seul à subir ces tourments, suites de ses fautes et parfois de ses crimes? Croyez-vous que les animaux les sentent comme lui? Croyez-vous que la matière brute, que vous placez vous-même au-dessous des animaux, puisse également les sentir? Non sans doute: et malgré tous vos aveuglements, vous n'êtes point descendus jusqu'à celui-là. L'homme a donc le privilége de cette douleur qui n'est qu'à lui. C'est un fait qu'on ne saurait contester; on peut le déplorer, comme on déplore la vieillesse et la mort; mais on ne peut pas dire qu'il n'existe point.

D'où vient cette douleur à l'homme, et qui la cause en lui, quand elle en arrive à bouleverser tout son être, à empoisonner toutes ses joies, et à le mettre à l'agonie, au milieu de tous les enivrements du pouvoir? Vous-même vous répondez à cette question : L'homme n'éprouve ces affreuses douleurs que parce qu'il se sent coupable d'avoir

transgressé la Loi. S'il ne se disait point qu'il devait et pouvait agir autrement qu'il n'a fait, il n'aurait point le remords qui l'amène à vos pieds humble et soumis, malgré son orgueil et toute sa puissance. Mais cette loi qu'il a violée et qui le punit, ce n'est pas vous qui l'avez faite pour lui ; car ce grand coupable, quand il a commencé à se repentir, ne vous connaissait pas, et il ignorait que vous eussiez défendu le meurtre. C'est bien moins encore ce coupable lui-même qui a fait une loi dont le juste châtiment l'accable. Loin de la promulguer contre soi, il la détruirait, si l'abolir était en son pouvoir. Il effacerait, s'il ne dépendait que de lui, jusqu'au souvenir de sa faute, pour guérir en même temps les blessures que ce souvenir lui cause et rouvre sans cesse. Mais cette loi est supérieure à l'homme; elle ne relève pas de lui ; et en dépit de toute sa perversité, qui parfois la brave, il ne peut faire taire dans son propre cœur cette voix implacable qui va peut-être trouver tout à l'heure des échos non moins terribles dans le cœur de ses semblables.

Je sais bien que le Bouddhisme va répondre, si ce n'est par Çâkyamouni, du moins par Nagârdjouna, auteur de la Pradjnâ pâramitâ, que, si l'homme éprouve des douleurs morales de cet ordre, c'est par cet unique motif qu'il est ainsi fait; que c'est sa nature (*Svabhâva*); qu'il n'est pas besoin de chercher une autre explication ; que les êtres sont ce qu'ils sont par leur nature propre; que l'homme a la sienne, comme les animaux, comme les plantes, comme les minéraux ont la leur, et enfin que vouloir aller au delà est inutile. Cette réponse n'explique rien au fond, précisément parce qu'elle refuse d'expliquer quoi que ce soit; c'est une fin de non-recevoir universelle. Il faut se borner

à observer les faits sans jamais prétendre remonter jusqu'à leur cause. La douleur morale qui suit le crime est un fait, le Bouddhisme l'avoue, et par l'organe de sa plus grande école de métaphysique, il déclare qu'il s'en tient là, et qu'il n'a point à s'enquérir d'où vient ce fait et quelle est son origine. Mais le Bouddhisme a beau se couvrir de cet argument facile, il s'est interdit à lui-même cette défaite trop commode. La réponse peut être à l'usage du scepticisme de disciples qui n'ont pris dans les leçons du maître que la moins bonne partie, et qui s'en tiennent à la plus sèche logique ; mais le maître ne peut l'admettre ; il n'a point passé avec cette hautaine indifférence devant la douleur morale, et loin d'y voir un effet de la nature propre de l'homme, c'est-à-dire un effet immuable, il a mis ses soins les plus attentifs et son espoir le plus noble à guérir ces maux qu'il ne croyait point incurables. Il a donc reconnu, non pas seulement que l'homme viole une loi supérieure à lui quand il commet la faute, mais de plus qu'il peut, d'une certaine manière, réparer le mal commis et rétablir entre lui et cette loi violée le rapport qu'a brisé son crime. Le Bouddha n'avait plus qu'un pas à faire : c'était d'attribuer cette loi, que sa vertu trouvait juste apparemment, à un être plus puissant que l'homme, à un être ami de l'ordre et du bien, qui sait les révéler et les maintenir par ces moyens secrets et énergiques.

Il semble même que le Bouddha pouvait encore aller un peu plus loin dans cette voie. Il n'avait qu'à interroger son âme héroïque et vertueuse et à comparer la paix profonde et inaltérable dont il jouissait en sa conscience, avec les tempêtes dont il voyait l'âme des coupables a... Cette quiétude des bons, devant la loi qu'ils accomplissent,

était un fait non moins certain que le trouble des méchants. Le Bouddha personnellement en était un admirable exemple. Il pouvait donc se dire que, si l'auteur de la loi morale punit le mal, il récompense aussi le bien, et que sa mansuétude égale au moins sa rigueur.

Ces simples réflexions sur la douleur morale ne dépassaient point certainement le génie de Çâkyamouni ; et s'il les avait faites, elles étaient de nature à modifier le cours entier de ses pensées et à changer tout son système. Par cette voie, sans parler de tant d'autres que le spectacle de la nature extérieure lui pouvait offrir, il serait arrivé à mieux comprendre l'homme ; il serait arrivé surtout à calmer cette épouvante qui l'aveugle et le précipite dans le désespoir. En face de l'Être tout-puissant qui est juste et qui sait être tout à la fois bienveillant et sévère, son âme se serait rassurée. Loin de voir dans la vie un supplice, il y aurait reconnu une épreuve, qu'il dépend de nous de rendre moins pénible. L'homme n'a point à déplorer sa condition ici-bas, puisqu'il peut l'améliorer et l'embellir. Il n'est pas perdu dans cet univers, puisqu'il se sent sous le joug de lois raisonnables et bienfaisantes. Il lui a été donné de s'y soumettre et de les comprendre. S'il peut les renverser, il peut aussi s'associer à elles, en y obéissant. Bien plus, il peut, dans une certaine mesure, s'associer à celui qui les a faites et qui les lui révèle également par la vertu et par le crime. Ce n'est donc pas à un dominateur ou à un tyran que le cœur de l'homme s'adresse; c'est plutôt à un père, et il doit se dire que, loin d'être égaré ou orphelin en ce monde, il peut y vivre comme dans une vaste famille, où il occupe un bien beau rang, puisqu'il est le second.

Mais ce côté des choses, qui n'est pas seulement le plus grand, et qui est aussi le plus vrai, n'a pas touché Çâkyamouni. Il n'a regardé que le côté misérable de l'homme, et il s'est abandonné sans mesure à la douloureuse sympathie que lui causait ce spectacle lamentable. Parce que l'homme meurt ici-bas après y avoir plus ou moins bien vécu, il l'a condamné à mourir éternellement. L'espérance du néant lui a paru devoir suffire à cet être uniquement préoccupé du souci d'échapper à la douleur. On souffre dès qu'on existe, et le seul moyen de ne pas souffrir, c'est de ne pas être. Le Nirvâna est le seul refuge assuré; on est bien certain de ne plus revenir, du moment qu'on ne sera plus.

Mais il est temps de clore ces considérations déjà bien longues sur le Bouddhisme, et que je pourrais étendre encore en traitant ces grands sujets. Je résume mes critiques en les appliquant à quelques théories fondamentales.

La transmigration, qui est le point de départ de toute cette doctrine, n'est qu'une hypothèse insoutenable, que le Bouddha n'a point inventée sans doute, mais qu'il a acceptée et dont il a tiré les plus déplorables conséquences;

Sa morale est incomplète et vaine en ce qu'elle s'appuie sur une vue très-fausse de la nature de l'homme et de la vie qu'il mène ici bas;

Le Nirvâna, ou le néant, est une conception monstrueuse qui répugne à tous les instincts de la nature humaine, qui révolte la raison, et qui implique l'athéisme.

Réduit à ces termes, le Bouddhisme devrait inspirer encore plus de pitié que de mépris; et c'est à peine s'il serait digne des regards de l'histoire; mais il a dominé pendant des siècles, comme il domine encore sur des

peuples sans nombre; et il offre à leur crédulité les tristes doctrines que je viens de passer en revue comme seul aliment de leur foi, qui est d'autant plus ardente qu'elle est plus absurde. Il les plonge, par l'idée de la transmigration, dans un monde fantastique qui ne leur permet de rien comprendre aux vraies conditions de celui dans lequel ils vivent. Sa morale, qui n'a pu sauver les peuples, n'a pu surtout les organiser en sociétés équitables et intelligentes. Sa doctrine du Nirvâna les a ravalés même au-dessous des brutes, qui ont au moins sur l'homme cet avantage de ne point déifier le néant, auquel elles ne songent point. En un mot, il a méconnu, de quelque point de vue qu'on l'envisage, la nature, les devoirs, la dignité de la personne humaine. Il prétendait la délivrer, il n'a fait que la détruire; il voulait l'éclairer, il l'a jetée dans les plus profondes ténèbres. Ses intentions ont pu être généreuses; mais son action générale, sauf quelques rares exceptions, a été fatale; et l'on peut se demander avec une trop juste anxiété si les nations qu'il a perdues pourront jamais trouver, ni même accepter, un remède aux maux qu'il leur a faits, et qu'il leur fera longtemps encore.

A la fin du dix-septième siècle et dans le siècle suivant, une question s'était élevée entre quelques esprits éminents, à l'occasion de la Chine que l'on commençait alors à moins mal connaître. On s'était demandé s'il était possible qu'une société d'athées existât; et si l'accusation d'athéisme portée contre ce vaste empire avait quelque apparence de raison et de probabilité. Bayle rendit la discussion fameuse en se prononçant pour l'affirmative, que Voltaire devait contredire. Les opinions furent très-partagées; et la question sembla demeurer indécise, en l'absence de faits suffi-

samment connus pour la trancher. Aujourd'hui et en face des révélations si complètes et si évidentes que nous font les livres du Bouddhisme, découverts et expliqués, le doute n'est plus permis. Les peuples bouddhiques peuvent être sans aucune injustice regardés comme des peuples athées. Ceci ne veut pas dire qu'ils professent l'athéisme, et qu'ils se font gloire de leur incrédulité, avec cette jactance dont on pourrait citer plus d'un exemple parmi nous; ceci veut dire seulement que ces peuples n'ont pas pu s'élever, dans leurs méditations les plus hautes, jusqu'à la notion de Dieu, et que les sociétés formées par eux s'en sont passées, au grand détriment de leur organisation, de leur dignité et de leur bonheur.

Mais en fait ces sociétés existent, très-nombreuses quoique impuissantes, fort arriérées quoique très-anciennes, corrompues et raffinées, et profondément malheureuses par une ignorance et par des vices que les siècles ne font qu'accroître loin de les corriger. Bayle avait donc raison de soutenir que de telles sociétés étaient possibles; nous savons aujourd'hui qu'elles sont réelles. Mais, peut-être aussi, faut-il dire avec Voltaire : « Ces « peuples ne nient ni n'affirment Dieu; ils n'en ont ja- « mais entendu parler. Prétendre qu'ils sont athées, est « la même imputation que si l'on disait qu'ils sont Anti- « Cartésiens; ils ne sont ni pour ni contre Descartes. Ce « sont de vrais enfants; un enfant n'est ni athée ni déiste; « il n'est rien [1]. »

Ce jugement de Voltaire est encore le plus vrai et le plus consolant. Çâkyamouni n'est pas plus un athée que

[1] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article *Athéisme*.

Kapila ; seulement il a eu la faiblesse et le malheur d'ignorer Dieu ; il aurait fallu qu'il l'eût combattu pour qu'on pût avec équité lui reprocher son athéisme. Les peuples auxquels sa doctrine devait convenir étaient aussi aveugles que lui, et il a été prouvé par la science de nos jours qu'ils ne connaissent pas Dieu, même de nom. M. Abel Rémusat a constaté que les Chinois, les Tartares et les Mongols, auxquels on pourrait, je crois, ajouter les Tibétains, n'ont pas de mot dans leur langue pour exprimer l'idée de Dieu[1]. En présence d'un phénomène aussi curieux et aussi déplorable, que confirme d'ailleurs toute une religion, on pourrait se demander si l'intelligence de ces peuples est faite comme la nôtre; et si dans ces climats où la vie est en horreur et où l'on adore le néant à la place de Dieu, la nature humaine est bien encore celle que nous sentons en nous. D'ailleurs, la foi de ces peuples, tout insensée qu'elle peut nous paraître, a été si exclusive, qu'ils lui ont consacré leur pensée tout entière ; ils n'ont de livres que leurs livres sacrés; ils n'ont pas permis à leur imagination, toute déréglée qu'elle était, de se distraire ou de s'égarer sur d'autres sujets ; et la plupart des nations bouddhiques n'ont de littérature que celle des Soûtras[2].

Si j'ai tant insisté sur ces défauts du Bouddhisme, c'est d'abord à cause de son importance historique dans le passé et même dans le présent de l'humanité; mais c'est aussi pour prévenir, autant qu'il dépendra de moi, l'illusion qu'il peut faire à quelques esprits. Sans doute, il n'est pas à craindre que son effrayant ascétisme fasse

[1] M. Abel Rémusat; *Foe Koue Ki*, page 138.

[2] C'est là sans doute ce qui fait que les Soûtras sont à la fois si nombreux et si extravagants; ils doivent tenir lieu de tout aux peuples qui croient au Bouddha.

des prosélytes parmi nous; la transmigration et le néant avec l'athéisme ne comptent pas, je crois, beaucoup de fidèles dans nos rangs. Mais le Bouddhisme a certains côtés par lesquels il peut séduire. Le personnage du réformateur lui même est fort grand; et l'on peut dire qu'il est accompli. Dans sa vie, telle que nous la connaissons, il n'y a pas une faute, pas une tache. Les vertus qu'il a inspirées ont été très-sincères et parfois éclatantes, si d'ailleurs ses principes étaient faux. Héros lui-même, il a produit d'héroïques imitateurs. Cette morale, tout erronée qu'elle est, rachète du moins ses erreurs par une austérité que rien ne peut désarmer; ses vices n'ont rien de vulgaire ni de bas; le renoncement poussé à ce point, même quand il s'égare, est encore digne de quelque estime; on peut plaindre la folie de l'ascète, mais on ne la méprise point. Je ne m'étonne donc pas que le Bouddhisme, surtout quand il était moins connu, ait provoqué quelque admiration. Les ressemblances même qu'il pouvait offrir avec le Christianisme n'ont pas laissé que de tromper, non-seulement des esprits hostiles à la foi chrétienne, mais aussi des croyants. Les uns ont voulu y trouver un rival de la religion qu'ils combattaient, les autres y voyaient un reflet des doctrines, objet de leur culte. Je crois qu'aujourd'hui toutes ces méprises, également insoutenables, doivent se dissiper. Le Bouddhisme est parfaitement original en ce sens qu'il n'a point emprunté à des peuples étrangers ou à des civilisations meilleures des principes et des théories qu'il a corrompus; il est exclusivement indien, et il est sorti tout entier du passé de l'Inde elle-même; sans le brahmanisme, qu'il a prétendu réformer, sans les systèmes philosophiques

qu'il a propagés, peut-être à son insu, il n'eût pas été possible, et il ne s'expliquerait pas.

Mais, si le Bouddhisme n'a pas pris de leçons du Christianisme, ce serait une erreur bien plus grande encore de supposer qu'il puisse lui en donner. Le Bouddhisme est fort intéressant à connaître, je l'avoue; et des travaux comme ceux de MM. Hodgson, Schmidt, Csoma, Turnour, Burnouf, Stanislas Julien, Ch. Lassen, Foucaux, etc., méritent toute notre gratitude. Ils nous révèlent une page jusqu'à présent inconnue ou mal comprise des annales humaines; ils nous font pénétrer dans la vie morale et intellectuelle de ces peuples qui, après tout, sont nos frères, si ce n'est tout à fait nos semblables. Mais hors de là le Bouddhisme n'a rien à nous apprendre, et son école serait désastreuse pour nous. Malgré des apparences parfois spécieuses, il n'est qu'un long tissu de contradictions; et ce n'est pas le calomnier que de dire qu'à le bien regarder c'est un spiritualisme sans âme, une vertu sans devoir, une morale sans liberté, une charité sans amour, un monde sans nature et sans Dieu. Que pourrions-nous tirer de pareils enseignements? Et que de choses il nous faudrait oublier pour en devenir les aveugles disciples! Que de degrés il nous faudrait descendre dans l'échelle des peuples et de la civilisation!

Le seul, mais immense service que le Bouddhisme puisse nous rendre, c'est par son triste contraste de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances, en nous montrant tout ce qu'il en coûte à l'humanité qui ne les partage point.

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

DEUXIÈME PARTIE

LE BOUDDHISME DANS L'INDE

AU VIIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

SECONDE PARTIE

LE BOUDDHISME DANS L'INDE

AU VIIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

CHAPITRE PREMIER

Vie de Hiouen-Thsang. Importance de son voyage dans l'Inde; son éducation de religieux en Chine; sa vocation de missionnaire; son départ; premières épreuves; le roi des Oïgours, le Khan des Turcs; arrivée de Hiouen-Thsang dans l'Inde; sa dévotion superstitieuse: exploration sur les bords du Gange; séjour de cinq années dans le Magadha et au couvent de Nâlanda; voyage dans le reste de la presqu'île; retour à Nâlanda; Çilâditya; lutte du Maître de la loi contre le Petit Véhicule. — Rentrée en Chine après seize ans d'absence; retraite de Hiouen-Thsang; traduction des livres sacrés du Bouddhisme; mort de Hiouen-Thsang; son portrait.

Après avoir étudié le Bouddhisme dans ses origines, nous franchissons l'espace de douze siècles; et de l'an 543 avant J. C., date de la mort du Bouddha, nous passons à l'an 630 de notre ère, époque où voyage dans l'Inde un religieux chinois appelée Hiouen-Thsang (*le maître de la Loi*), nom barbare qui doit désormais nous devenir fami-

lier et même respectable. Le voyage de Hiouen-Thsang est connu par deux ouvrages que M. Stanislas Julien, notre incomparable sinologue, a traduits du chinois : l'un est l'*Histoire de sa vie et de ses voyages*, par deux de ses disciples, Hoeï-Li et Yen-Thsong; l'autre est le recueil des *Mémoires* de Hiouen-Thsang lui-même sur les contrées occidentales (*Si-Yu-Ki*), qu'il a parcourues durant seize années consécutives. Par les contrées occidentales, on entend particulièrement l'Inde, qui est en effet placée à l'occident de la Chine.

C'est à l'aide de ces deux documents également authentiques que nous allons étudier le Bouddhisme tel qu'il était dans la presqu'île Indienne douze cents ans après le Nirvâna du Tathâgata, et quatre cents ans environ avant l'invasion musulmane.

Mais, pour bien apprécier Hiouen-Thsang, il faut le placer non pas seulement au milieu de cinq ou six chefs de missions, qu'il a imités, tout en les surpassant, ou qui lui succédèrent, mais dans l'ensemble de ce grand mouvement qui, pendant de très-longs siècles, poussa vers l'Inde la ferveur de toute la Chine bouddhique. Des faits et des monuments de tout ordre attestent sans interruption et avec une irrécusable authenticité que ce mouvement, qui n'a point encore cessé tout à fait de nos jours, eut une importance nationale. Hiouen-Thsang, au septième siècle de notre ère, le seconda pour sa part autant qu'il le put; mais il ne faisait que le suivre et y prendre sa place après ou avant bien d'autres.

Il paraît certain que deux cent dix-sept ans avant notre ère, un çramana avait pénétré le premier dans l'Empire du Milieu et y avait porté le germe de la religion nouvelle.

Ce fait, consigné dans les Annales chinoises [1], prouve que le Bouddhisme a eu ses apôtres, comme on pouvait le supposer, et que l'esprit de propagande, dont le Bouddha lui-même avait donné l'exemple, n'a pas été étranger à cette religion non plus qu'à tant d'autres. Le prosélytisme est un devoir quand on se croit appelé à sauver les hommes par la vérité dont on possède le dépôt ; et c'est là une des prétentions les plus nobles, si ce n'est les mieux justifiées, du Bouddhisme.

Mais ce n'était pas par les apôtres venus de l'Inde que la Chine devait recevoir le Bouddhisme et le voir se propager dans son sein. Chez ce peuple, où tout semble se faire à l'inverse des autres, on alla bientôt chercher la foi religieuse chez les étrangers, loin d'attendre qu'ils l'apportassent. Ce fut une sorte de prosélytisme retourné. Les pèlerins chinois, on ne pourrait plus dire les missionnaires, se rendirent dans l'Inde, à quelque mille lieues de leur patrie, pour y puiser un dogme plus pur ou réveiller les langueurs d'une croyance qui s'affaiblissait. Il fallut s'y reprendre à plusieurs fois, et pendant six siècles à peu près les pélerinages furent constants avec des succès plus ou moins féconds.

C'est là certainement dans l'histoire des religions un fait unique ; et je ne crois pas qu'on puisse, dans les annales de l'humanité, citer rien de semblable. Pour ne prendre que les deux exemples qui nous sont le mieux connus, le Christianisme et le Mahométisme se sont propagés d'une manière toute contraire. Le Christianisme, sorti d'un coin obscur de la Judée, s'est étendu par voie

[1] Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 41, et préface de M. Landresse au *Foe koue ki*, p. 38.

de prédication et d'apostolat sur le monde gréco-romain, qu'il a bientôt subjugué. C'est de même par ses apôtres qu'il a conquis de proche en proche les barbares des différentes parties de l'Europe; et aujourd'hui encore c'est par des missionnaires qu'il cherche à répandre ses bienfaits sur les parties les plus reculées du globe et spécialement en Chine. Mais on ne voit pas que les peuples se soient convertis au Christianisme ou s'y soient affermis, en allant se retremper à la source d'où le Christianisme était sorti. Les croisades mêmes, tout admirables qu'elles sont, n'eurent jamais cet objet ; et l'Europe soulevée contre le Sarrasin n'alla point délivrer les Saints Lieux afin de s'y mieux instruire dans la foi qu'elle professait. Quant au Mahométisme, il se propagea comme la religion chrétienne et loin de son berceau. Ce fut une immense et rapide expansion, et les peuples qu'il avait convertis par la force et par le glaive ne vinrent jamais recevoir ses leçons aux lieux mêmes qui avaient vu naître le prophète. Le pèlerinage de la Mecque fut toujours un acte de dévotion, et ne fut jamais un enseignement religieux.

Les Chinois doivent donc conserver cette sorte de privilége, et la manière dont ils se sont approprié le Boudhisme n'est pas la moindre de leurs singularités.

Le premier pèlerin chinois qui ait pensé à écrire ses voyages dans l'Inde se nommait Chi-tao-'an. Il voyageait au commencement du quatrième siècle, c'est-à-dire près de quatre-vingts ans avant Fa-Hien. Son livre intitulé : *Description des contrées occidentales*, est probablement perdu, ou du moins on n'a point encore pu le découvrir dans les couvents où peut-être il demeure enseveli. On ne le connait

que par la mention fort succincte qu'en ont faite des encyclopédies ou des biographies publiées plusieurs siècles ensuite. On ignore quelle était l'étendue de cet ouvrage, dont la perte cependant semble fort regrettable à M. Stanislas Julien.

Le second en date est Fa-Hien. Son récit, parvenu jusqu'à nous, est fameux sous le titre de *Foe koue ki*, ou Mémoires sur les royaumes du Bouddha. Il y a vingt ans et plus, ce fut comme une révélation, lorsque la traduction d'Abel Rémusat, complétée par Klaproth et par M. Landresse, vint nous donner la première idée de ces relations. Quelque restreinte que fût celle-ci, c'était un trait de lumière; et, grâce aux détails qu'elle renfermait, on comprit, malgré ses lacunes et ses défauts, toutes les ressources qu'offraient de pareils documents. Fa-Hien avait voyagé quinze ans dans l'Inde, de l'an 399 à l'an 414. Mais il n'y avait parcouru que trente royaumes à peu près, et son intelligence n'égalait point son courage. Son récit, trop court, était obscur à force de concision. Les notes dont l'enrichissaient MM. Abel Rémusat, Klaproth et Landresse, ne suffisaient pas à écarter toutes les obscurités. Mais c'était déjà beaucoup d'avoir pris cette glorieuse initiative; et cette première découverte en promettait bien d'autres plus fécondes et plus complètes.

Cent ans environ après Fa-Hien, deux pèlerins, Hoeï-Seng et Song-Yun, envoyés dans l'Inde par l'ordre d'une impératrice, ont écrit le récit de leur voyage; mais c'est avec moins de développements encore que n'en a donné Fa-Hien. M. Ch. Fréd. Neumann a traduit ce morceau en allemand dans son *Mémoire sur les pèlerinages des prêtres bouddhistes.* Hoeï-Seng et Song-Yun semblent avoir sur-

tout parcouru les parties septentrionales de l'Inde, et ils demeurèrent deux ans entiers dans le pays d'Oudyâna.

Après ces deux récits viennent ceux de Hiouen-Thsang, beaucoup plus étendus et à tous égards infiniment plus instructifs. C'est l'ouvrage qui est intitulé *Si yu ki*, ou *Mémoires sur les contrées occidentales*. Il forme près de 600 pages in-4° dans le texte chinois, c'est-à-dire qu'il est dix ou douze fois plus considérable que celui de Fa-Hien. Il a été honoré de plusieurs éditions impériales.

Aux *Mémoires* de Hiouen-Thsang il faut réunir, pour les compléter, l'*Histoire de sa vie* par ses deux disciples, qui ajoute une foule de faits des plus curieux à la statistique un peu sèche des *Mémoires*.

Entre le voyage de Hiouen-Thsang et celui des cinquante-six religieux, il s'écoule près de cent ans, ou du moins c'est en 730 qu'un lettré nommé I-tsing rédigea, en vertu d'un décret impérial, « l'Histoire et les itinéraires des re« ligieux de la dynastie des Thang, qui voyagèrent à l'oc« cident de la Chine pour aller chercher la Loi. » Cet ouvrage est un peu moins étendu que celui de Fa-Hien.

Enfin, il reste, pour achever cette galerie des pèlerinages chinois dans l'Inde, l'*Itinéraire du voyage de Khi-Nie dans les contrées de l'Ouest*. Par ordre de l'empereur, Khi-Nie était parti, en 964, à la tête de trois cents Samanéens, et il était resté douze ans absent de sa patrie. Il paraît qu'il ne subsiste de ce long voyage que des notes ne formant pas plus de huit pages in-4°, qu'un lettré a recueillies dans un de ses ouvrages, où elles se retrouvent.

Tel est l'ensemble des relations des pèlerins chinois. Il est facile de voir qu'en traduisant la Biographie de Hiouen-Thsang et ses Mémoires M. Stanislas Julien nous

a donné les parties les plus intéressantes de ces relations. Ces deux-là l'emportent de beaucoup sur toutes les autres; et, en comparant Hiouen-Thsang à ses devanciers et à ses successeurs, on sera frappé de l'immense supériorité qu'il a sur eux pour l'étendue et l'exactitude des renseignements. Hiouen-Thsang était doué d'une véritable aptitude pour les investigations de ce genre; et, s'il était né aussi bien dans d'autres temps et parmi nous, il aurait compté certainement au nombre des géographes et des voyageurs les plus instruits et les plus illustres.

Il est vrai que l'époque où il vivait a été particulièrement favorable aux travaux du genre des siens. Pour des intérêts de politique et de commerce au moins autant que pour des intérêts religieux, les empereurs chinois du septième siècle, soit de la dynastie des Souï, soit de la dynasthie des Thang, paraissent s'être beaucoup occupés des contrées occidentales et de l'Inde spécialement. Outre les missions des religieux bouddhistes, il y eut une foule de missions de généraux et de magistrats, qui tous rapportèrent de leurs voyages les documents les plus utiles. Le gouvernement chinois, qui avait alors, à ce qu'il semble, bien plus de rapports avec l'Inde qu'il n'en a aujourd'hui, ne manquait pas d'employer à son usage tous ces documents et de les mettre à la portée du public. M. Stanislas Julien ne mentionne pas moins de huit grands ouvrages de ce genre, qui furent publiés dans le cours du septième siècle.

Quant aux pèlerins et aux docteurs fameux, le nombre fut assez considérable, et les services qu'ils rendaient furent assez éclatants pour que l'admiration publique ait songé dès les temps les plus anciens à consigner leur histoire dans

des ouvrages spéciaux. La bibliothèque de Saint-Pétersbourg ne possède pas moins de huit recueils chinois, dont quelques-uns ont vingt ou vingt-deux volumes in-quarto, sur la biographie des Bouddhistes les plus célèbres. La première de ces biographies a été composée de l'an 502 à l'an 556; et la dernière est presque de nos jours, puisqu'elle a été compilée en 1777. Les autres sont du septième siècle, du dixième, du onzième, du treizième, du quinzième et du dix-septième; car la Chine, quoique souvent envahie par des peuples étrangers, n'a pas connu ce cataclysme intellectuel qu'on appelle, dans l'histoire de l'Occident, l'invasion des barbares, ni les ténèbres d'un moyen âge.

Dès le commencement du huitième siècle, en 715, c'est-à dire après six ou sept cents ans de relations presque continuelles, la multitude des ouvrages rapportées de l'Inde était assez embarrassante déjà pour qu'on dût en faire des catalogues très-étendus, où l'on rangeait par ordre de dates les titres des livres, suivis des noms des traducteurs et des éditeurs, avec des notices plus ou moins détaillées. Un de ces catalogues, imprimé en 1306, sous les Youen, et comprenant quatorze cent quarante ouvrages, n'était lui-même que le résumé de quatre autres, publiés successivement en 730, 788, 1011 et 1037. Il était l'œuvre collective de vingt-neuf savants « versés dans les langues, » qui s'étaient associés pour ce long travail, et d'un Samanéen chargé spécialement de vérifier l'exactitude des mots indiens. A côté de ces catalogues, les Chinois avaient d'autres recueils qui contenaient des analyses d'ouvrages bouddhiques, destinées à suppléer à la masse de ces ouvrages trop peu accessibles. Le *Tchin-i-tien*, que possède la Bi-

bliothèque impériale et où M. Stanislas Julien a puisé les renseignements les plus instructifs, est un recueil de ce genre[1].

Quant à la traduction même des livres sacrés, elle était entourée des soins les plus minutieux et des garanties les plus graves. C'étaient des colléges de traducteurs autorisés officiellement par décrets impériaux qui en étaient chargés. Des couvents entiers n'avaient pas d'autre occupation; les empereurs eux-mêmes ne dédaignaient pas de mettre des préfaces à la tête de ces livres destinés à l'instruction religieuse et morale de leurs sujets. Par piété et par respect pour les traditions des ancêtres, la dynastie qui règne actuellement en Chine a fait réimprimer, dans le format in-folio oblong, toutes les anciennes traductions chinoises, tibétaines, mandchoues et mongoles, et cette immense collection ne remplit pas moins de treize cent quatre-vingt-douze volumes.

Voilà donc le vaste cadre dans lequel il faut replacer Hiouen-Thsang. Quand il obéit à sa vocation de missionnaire, il y a déjà cinq cents ans à peu près que la foi bouddhique a été adoptée publiquement dans son pays (l'an 61 ou 65 de notre ère). Elle y a obtenu de grands triomphes, et elle y a subi de tristes éclipses. Hiouen-Thsang essaye comme tant d'autres de la ranimer dans un de ses mo-

[1] Un des services les plus éminents que M. Stanislas Julien ait rendus aux études bouddhiques, c'est d'avoir établi des règles méthodiques et incontestables pour la restitution des noms sanscrits défigurés par les transcriptions chinoises. Comme le chinois n'a pas d'alphabet et qu'il manque de plusieurs articulations, les mots étrangers dont il essaye de reproduire le son se trouvent altérés de manière à être absolument méconnaissables. Leur rendre leur véritable forme était un problème des plus difficiles devant lequel avaient échoué, faute d'instruments suffisants, les efforts d'Abel Rémusat et d'Eugène Burnouf.

ments de langueur; mais, s'il a été un de ses apôtres les plus utiles et les plus éclairés, il n'a pas été le seul; et ce serait méconnaître sa valeur que de lui attribuer exclusivement une gloire qu'il partage avec une foule de ses coreligionnaires. C'est ce qu'il faut ne point perdre de vue en étudiant sa biographie, qui est faite pour exciter au plus haut point notre curiosité; car je doute que dans notre Occident, au milieu du septième siècle, on puisse trouver un personnage littéraire et religieux qui soit plus intéressant que lui, malgré tous ses préjugés et son incroyable superstition.

Originaire de Tchin-Lieou, dans le district de Keou-Chi, Hiouen-Thsang appartenait à une famille honorable, qui avait occupé dans sa province des charges éminentes. Son père, nommé Hoeï, avait refusé, par sagesse et par amour de l'étude, de suivre la carrière de ses ancêtres et s'était éloigné des fonctions publiques dans un temps de troubles civils. Faisant lui-même l'éducation de ses quatre fils, il distingua de bonne heure l'intelligence et la gravité précoces du dernier, Hiouen-Thsang, qu'il se plut à cultiver. L'enfant répondit à ses soins; et, fort jeune encore, il fut confié à la direction de son second frère, qui avait embrassé la vie religieuse dans un des couvents de Lo-Yang, la capitale de l'Est. Il montra au couvent comme dans la maison paternelle une application et une facilité prodigieuses; et par une exception que justifiaient l'élévation et la fermeté de son caractère, plus encore que son savoir, il fut admis sans examen parmi les religieux dès l'âge de treize ans. C'est que dès cette époque sa vocation s'était manifestée, et « son vœu unique était d'entrer en religion « afin de propager au loin la Loi brillante du Bouddha. »

Les livres qu'il étudiait plus particulièrement et que déjà il possédait à fond étaient le livre sacré du *Nie-pan* (le Nirvâna) et le *Che-ta-ching-lun* (Mahâyâna samparigraha çâstra, le Résumé complet du grand Véhicule).

Pendant sept ans le jeune novice parcourut avec son frère les écoles les plus renommées pour achever son éducation; et au milieu des révolutions sanglantes qui bouleversaient alors l'Empire, il subit bien des épreuves qui le préparaient à celles de ses futurs voyages. Il s'arrêta quelques années dans le pays de Chou, qui était moins agité que les autres, et il y suivit assidûment les conférences des maîtres les plus autorisés. Les deux frères rivalisaient de savoir et de vertu, et dans le couvent Kong-hoeï-sse de la ville de Tching-Tou, ils se firent remarquer à l'envi l'un de l'autre par « l'éclat de leurs talents, la « pureté de leurs mœurs et la noblesse de leur cœur. » A vingt ans, Hiouen-Thsang terminait son noviciat et recevait le complément des ordres monastiques. C'était dans la cinquième année de la période Wou-té, c'est-à-dire en 622. Pendant la retraite d'été qui suivit, il étudia la discipline, le *Vinaya*, et il continua d'approfondir les soûtras et les çâstras. Il conservait encore sur plusieurs points de la doctrine des doutes que ni lui ni son frère ne pouvaient résoudre, et, pour en obtenir la solution, il alla durant six autres années consulter, de ville en ville, les docteurs qui passaient pour les plus instruits. Mais dès lors il était lui-même un maître consommé, et dans les couvents où il séjournait, on le pria souvent d'expliquer quelques-uns des livres les plus importants. C'est ainsi que, dans le couvent de Thien-hoang-sse, à King-Tcheou, il développa trois fois durant un trimestre d'automne les deux livres du Mahâyâ-

na samparigraha çâstra et de l'Abhidharma çâstra. Telle était la renommée de ses leçons, que le roi de Han-yang, accompagné de ses officiers et d'une multitude de religieux, vint l'entendre, et assista plein d'admiration à une victoire éclatante que le Maître de la Loi remporta sur tous ceux qui s'étaient présentés pour l'interroger et discuter avec lui. A Tch'ang-'an, ses succès ne furent pas moins brillants; et les maîtres les plus âgés et les plus doctes s'avouaient vaincus par ce jeune homme.

Cependant Hiouen-Thsang n'en sentait pas moins tout ce qui lui manquait encore, et, loin que sa modestie fût aveuglée par les louanges qu'on lui prodiguait, il prenait la résolution de voyager dans les contrées de l'Ouest pour interroger les sages sur les parties de la Loi dont l'obscurité jetait le trouble dans son esprit. Il se rappelait en outre les voyages de Fa-Hien et de Tchi-Yun, les premiers lettrés de leur siècle, « et cette gloire d'aller chercher la Loi pour « servir de guide aux hommes et faire leur bonheur » lui semblait digne de l'imitation d'une grande âme.

De concert avec plusieurs autres religieux, il présenta donc une requête pour qu'on autorisât leur voyage dans l'Inde; mais un décret impérial ayant répondu par un refus, il se décida, malgré les difficultés et les périls qui l'attendaient, à partir seul. Il hésitait encore quand le souvenir d'un songe de sa mère qu'il se rappela, et un songe qu'il eut lui-même, vinrent le déterminer, sans parler des encouragements d'un habile devin par lequel il s'était fait tirer son horoscope et dont la prédiction se vérifia. Hiouen-Thsang avait alors vingt-six ans.

Il se rendit à Liang-Tcheou, qui était le rendez-vous général des peuples à l'ouest du Fleuve Jaune, et de tous les

marchands des contrées limitrophes. Il s'apprêtait à quitter cette ville, après y avoir donné comme ailleurs des conférences très-suivies sur la Loi, quand un premier obstacle faillit compromettre tous ses projets. Le gouverneur de la ville avait reçu de l'administration impériale les ordres les plus formels de ne laisser passer personne à l'étranger. Mais, grâce à l'assistance secrète que lui prêtèrent des docteurs qui approuvaient son dessein, Hiouen-Thsang put s'échapper de la ville, se cachant le jour et marchant la nuit. Un peu plus loin, à Koua-Tcheou, il eût été arrêté sur le rapport des espions envoyés à sa poursuite, si le gouverneur, touché de la franchise du pèlerin qui avouait qui il était et de son courage magnanime, ne l'eût dégagé en déchirant la pièce officielle de son signalement.

Deux novices qui l'avaient suivi jusque-là furent effrayés de ces premiers obstacles et le quittèrent. Resté seul et sans guide, Hiouen-Thsang ne trouva pas de plus sûr moyen pour s'en procurer un que d'aller se prosterner aux pieds de la statue de *Mi-le* (Maitreya Bodhisattva)[1] et de lui adresser de ferventes prières; le lendemain, il les renouvelait avec autant de foi, quand il vit entrer tout à coup près de lui un homme des pays barbares qui venait lui témoigner le désir d'entrer en religion en recevant ses leçons, et qui accepta très-volontiers d'être son guide.

L'évasion n'était pas facile. A l'extrême frontière, qui était à cinq lieues de la ville, il fallait franchir sans être aperçu une barrière « par laquelle on était obligé de passer et qui était la clef des frontières de l'Ouest. » Elle était établie près de la partie la plus large d'un fleuve ex-

[1] Maitreya était le futur Bouddha que Çâkyamouni, quittant le séjour du Toushita, avait sacré comme son successeur. Voir plus haut, p. 54.

trêmement rapide; et au delà de cette barrière il fallait encore éviter cinq tours à signaux gardées par des sentinelles vigilantes. La barrière fut adroitement esquivée grâce au jeune guide; mais il ne voulut point aller au delà, et il laissa le Maître de la Loi continuer seul son périlleux voyage. Les huit grandes lieues qui séparaient la barrière et les tours étaient un désert de sables arides où l'on n'avait pour s'orienter que des monceaux d'ossements et les traces des chevaux. A peine Hiouen-Thsang y était-il entré, qu'il y fut assailli par les visions du mirage; il les prit pour de vaines images créées par les démons qui voulaient combattre son entreprise; mais il entendait du milieu des airs une voix qui lui criait, pour soutenir son courage : « Ne craignez point! Ne craignez point! »

Arrivé de nuit à la première tour, d'où il devait nécessairement approcher pour faire de l'eau, il risque d'y être tué par les flèches des sentinelles. Heureusement le commandant du poste, très-zélé bouddhiste, consent à le laisser passer et lui donne en outre des recommandations pour le chef d'une autre station, qui est son proche parent. Le voyageur est obligé de faire un long détour pour éviter la dernière station, où il aurait trouvé des gens intraitables et violents; mais il s'égare dans un second désert qu'il doit traverser. Pour comble de malheur, l'outre qui contenait sa provision d'eau se répand. Désespéré, il est sur le point de revenir sur ses pas et de retourner à l'est. Mais à peine a-t-il fait une lieue dans cette direction nouvelle, que, saisi de remords, il se dit : « Dans l'origine, « j'ai juré, si je n'arrive point dans le Thien-tchou (l'Inde), « de ne jamais faire un pas pour revenir en Chine. Main- « tenant pourquoi suis-je venu ici? J'aime mieux mourir

« en allant vers l'occident que de rentrer dans l'Est pour « y vivre. » Il reprit donc sa route, et, priant avec ferveur *Kouan-in* (Avalokitéçvara), il se dirigea de nouveau vers le nord-ouest. Quatre nuits et cinq jours, il erra dans le désert sans qu'une goutte d'eau ne rafraîchît sa gorge brûlante. Il soutenait son courage abattu en lisant, au milieu de ses prières, la Pradjnâ pâramitâ, et le Soûtra d'Avalokitéçvara. Mais, accablé de soif, de fatigue et de sommeil, il allait périr quand une brise qui s'éleva dans la nuit vint lui rendre quelque force, ainsi qu'à son cheval, non moins exténué que lui. Ils se remirent donc en chemin, se soutenant à peine, et, au bout de quelques instants, ils arrivèrent sur le bord d'un étang entouré de frais pâturages, vers lesquels l'animal s'était dirigé par un infaillible instinct.

Après deux jours de marche bien pénible encore, il arrivait enfin à *I-gou* (pays des Oïgours), dans un couvent où il trouvait des religieux de la Chine.

Ces premiers détails, qui portent un cachet d'évidente vérité, malgré quelques exagérations de la part des biographes, nous font bien comprendre le caractère de Hiouen-Thsang, en même temps que les obstacles terribles qu'il avait à surmonter. A la science qui déjà l'a rendu célèbre il joint une foi imperturbable, un courage à toute épreuve, une énergie que rien ne peut abattre. C'est un missionnaire accompli.

Des épreuves d'un autre genre, mais non moins redoutables, l'attendaient. A peine avait-il pris quelques jours de repos à *I-gou*, que le puissant roi de *Kao-Tch'ang*, un des tributaires de la Chine, envoya des messagers pour l'inviter à venir dans son royaume. C'était un ordre auquel

le pauvre pèlerin ne pouvait se soustraire. La réception que lui fit le roi *Khio-wen-taï* fut aussi affectueuse que magnifique; mais quand, dix jours après, le Maître de la Loi voulut partir, le roi lui déclara sa ferme résolution de le garder jusqu'à la fin de sa vie pour qu'il fût le précepteur de ses sujets, et le chef des religieux chargés de les instruire. Hiouen-Thsang eut beau protester, en alléguant la sainte utilité de son voyage, le roi resta inflexible. Mais le Maître de la Loi prit de son côté une résolution non moins extrême; et, sachant bien que « le roi ne pouvait « rien, malgré toute sa puissance, sur son esprit et sa vo- « lonté, » il refusa de manger, bien décidé à mourir de faim plutôt que de renoncer à son projet. Déjà trois grands jours s'étaient écoulés, quand le roi, honteux et effrayé des suites de sa rigueur, lui offrit respectueusement ses excuses et lui rendit sa liberté. Peu rassuré après tant de cruauté, Hiouen-Thsang fit jurer au roi de tenir sa parole en prenant à témoin d'abord le soleil et ensuite le Bouddha, dont ils adorèrent ensemble la statue. Le roi jura, en présence de sa mère la princesse *Tch'ang*, de traiter toujours le Maître de la Loi comme un frère, à la condition qu'à son retour de l'Inde il repasserait dans le pays de *Kao-Tch'ang* et s'y arrêterait trois ans. Hiouen-Thsang y consentit, et remplit sa promesse seize ans plus tard. Il consentit en outre à rester encore un mois dans le pays de *Kao-Tch'ang*, et il consacra tout ce temps à l'instruction religieuse de la cour, qui venait, le roi en tête, écouter chaque soir ses pieuses leçons.

Quand le mois fut écoulé, le Maître de la Loi partit, comblé des plus riches présents, accompagné d'une nombreuse escorte qu'il avait choisie lui-même, et muni, ou-

tre de grandes provisions, de vingt-quatre lettres de recommandation pour les souverains des diverses contrées qu'il avait à traverser. Il remercia le roi de tant de générosité par une lettre fort élégante, que ses biographes ont eu soin de rapporter tout au long, et qui méritait en effet d'être conservée.

Le reste du voyage, grâce à tant de ressources, devait être un peu moins pénible, quoique entremêlé encore de bien des souffrances. En sortant du royaume de Koutché, le premier où le pèlerin trouva le Bouddhisme établi, la caravane eut à traverser pendant sept jours une haute montagne, *Ling-chan* (*Mousouraola*), couverte de neiges éternelles, où elle perdit quatorze hommes et quantité de bœufs et de chevaux. Après avoir longé le lac d'Yssikoul et fait cinquante lieues au delà, Hiouen-Thsang rencontra, dans la ville de *Sou-ché*, le khan des Turcs (*Tou-kie*), qui le reçut somptueusement sous ses tentes de feutre, et, au milieu de sa horde, écouta les enseignements pieux qu'il se fit donner, à la suite d'un festin, sur les Dix vertus et les six Pâramitâs (*Po-lo-mi*), et le congédia en le comblant de cadeaux splendides, et en lui adjoignant un interprète non moins utile pour le conduire jusqu'à Kapiça, dans l'Inde. A Samarkand, Hiouen-Thsang essaya de convertir le roi et le peuple, dont la religion était le culte du feu; et en y ordonnant des religieux, il put se flatter d'avoir restauré le Bouddhisme, qui jadis y avait été apporté, comme l'attestaient deux couvents alors déserts. C'est à Baktra (Balk, *Fo-ko-lo*) qu'il commença à trouver le Bouddhisme florissant avec ses monuments, ses reliques et ses légendes de toute sorte. On n'y comptait pas moins de cent couvents avec trois mille religieux tous adonnés à l'étude

du Petit Véhicule. Dans un couvent appelé le Couvent neuf, au nord-ouest de la ville, d'une construction imposante et décoré très-richement, on montrait le pot à eau du Bouddha, une de ses dents antérieures et son balai. Les jours de fêtes, on faisait sortir ces trois reliques, que le peuple adorait avec les religieux. On prétendait, dans la ville de *Po-li*, située à une dizaine de lieues de Baktra (Balk), que le Tathâgata était venu jusqu'en ces lieux, et deux stoûpas y avaient consacré le souvenir de sa présence et de ses bienfaits.

Dans le royaume de Bamian (*Fan-yen-na*), Hiouen-Thsang trouva une foi non moins ardente, des couvents, des stoûpas, de belles statues du Bouddha, des religieux voués à l'étude de la Loi et appartenant à diverses écoles. Après avoir traversé deux fois les Montagnes Noires (Indou-Kouch) et les royaumes de Kapiça (*Kia-pi-ché*) et de Lampâ (*Lan-po*), il entra dans le royaume de Nagarahâra, où il rencontra les premiers monuments du grand monarque Açoka (*Wou-yeou*), dont la domination, à ce qu'il semble, s'était étendue jusque dans ces contrées éloignées. Aux portes de la ville s'élevait un stoûpa qu'on lui attribuait, et qui n'avait pas moins de trois cents pieds de haut.

Désormais le pèlerin retrouvera partout les traces de ce potentat, dont l'empire paraît avoir embrassé la plus grande partie de la presqu'île.

Jusqu'ici nous avons vu de quel courage était animé Hiouen-Thsang, et quelle science il avait acquise dans les matières les plus difficiles de la religion ; son caractère nous serait imparfaitement connu si nous ne voyions aussi quelques traits de sa superstition.

Dans le royaume de Nagarahâra, il visite une ville qui portait le nom assez peu célèbre de Ville du Sommet du Crâne de Fo. Voici ce qui avait valu à cette cité un nom si beau et si singulier. Dans le second étage d'un pavillon et dans une petite tour « formée de sept choses précieuses, » on conservait la fameuse relique appelée Ouçnisha. Cet os, renfermé dans un écrin, avait plus d'un pied de circonférence. Il était d'un blanc jaunâtre, et l'on y voyait encore distinctement les petits trous des cheveux. Ceux qui voulaient connaître la mesure de leurs péchés et de leurs vertus broyaient des parfums, et faisaient avec la poudre une pâte molle qu'ils déposaient bien enveloppée de soie sur l'os sacré. On refermait la boîte, et l'apparence que présentait la pâte quand on la retirait déterminait, pour chacun des consultants, le degré de bonheur ou de malheur qu'ils devaient attendre. Hiouen-Thsang obtint pour sa part la figure moulée de l'Arbre de l'Intelligence (Bodhidrouma), tandis qu'un jeune Çramana, qui l'accompagnait, n'obtint que la figure d'un lotus. Le gardien de l'os sacré, en voyant ce prodige, se montra ravi de joie; il fit claquer ses doigts, et, répandant des fleurs, il dit à Hiouen-Thsang : « Maître, ce que vous avez obtenu est extrêmement rare, et montre clairement que « vous possédez déjà une portion du *Pou-ti* (Bodhi, intelligence du Bouddha). » On fit voir encore au pèlerin, qui se montra, de son côté, fort généreux dans ses dons, d'autres reliques non moins saintes, et, entre autres, la prunelle du Bouddha, si brillante, disent les biographes, qu'elle rayonnait en dehors de la boîte. On lui montra aussi son vêtement (*sanghâti*) et son bâton.

Dans cette première aventure, on peut croire que

Hiouen-Thsang a été dupe de quelque adroite friponnerie; en voici une seconde, plus compliquée et plus extraordinaire.

Il apprit qu'à deux lieues de la ville de Teng-kouang-tch'ing (Pradiparasmipoura), il y avait une caverne où jadis le Tathâgata, vainqueur du Roi des Dragons qui l'habitait, avait laissé son ombre. Il résolut d'aller lui rendre ses hommages, « ne voulant pas, disait-il, être venu si « près sans l'adorer, et sachant bien que vécût-on mille « kalpas, il serait bien difficile de rencontrer une seule « fois la véritable ombre du Bouddha. » En vain on lui objecta que les chemins étaient dangereux et infestés de brigands; en vain ajouta-t-on que depuis deux ou trois ans on n'avait vu revenir presque aucun des imprudents et rares visiteurs qui avaient affronté le péril; rien ne put l'ébranler. Ce ne fut pas sans grand'peine qu'il trouva dans la ferme d'un couvent un vieillard qui consentit à lui servir de guide. A peine en route, il fut assailli par cinq brigands qui fondirent sur lui l'épée à la main. Hiouen-Thsang, sans se laisser troubler, leur fit voir son vêtement de religieux et les désarma par de bonnes et fermes paroles.

La grotte où il se rendait était près d'un ruisseau entre deux montagnes. On y entrait par une espèce de porte dans un mur de pierre. En y plongeant les yeux, Hiouen-Thsang n'y put rien apercevoir; mais sur les indications du vieillard, il s'orienta dans les ténèbres et arriva juste à l'endroit où l'ombre résidait. Alors, animé d'une foi profonde, il se mit à faire les cent salutations prescrites; mais il ne vit rien. Il se reprocha amèrement ses fautes, pleura en poussant de grands cris et s'abandonna à toute

sa douleur, récitant dévotement le *Ching-man-king* (le *Çrîmâlâdêvî sinhanâda soûtra*) et les Gâthâs des Bouddhas, et se prosternant à chaque strophe. A peine avait-il fini les cent premières salutations, qu'il vit paraître sur le mur oriental de la grotte une petite lueur qui s'éteignit à l'instant; elle était large comme le pot d'un religieux. Il recommença ses salutations; et une seconde lumière, large comme un bassin, se montra et disparut non moins vite. Dans un transport d'enthousiasme, il jura de ne point quitter la grotte avant d'avoir vu l'ombre de l'*Honorable du siècle*. Enfin, après deux cents nouvelles salutations, la caverne fut soudain inondée de lumière et l'ombre du Tathâgata, d'une blancheur éclatante, se dessina sur le mur, « comme lorsque les nuages s'entr'ouvrent, et laissent « apercevoir tout à coup l'image merveilleuse de la *Mon-* « *tagne d'or*. » Un éclat éblouissant éclairait les contours de sa noble face, et son vêtement était d'un jaune rouge. Depuis les genoux jusqu'au haut, les beautés de sa personne brillaient en pleine lumière. A gauche, à droite et derrière le Bouddha, on voyait au complet les ombres des Bodhisattvas et des vénérables Çramanas qui forment son cortége. Hiouen-Thsang, ravi en extase, contempla longtemps l'objet sublime et incomparable de son admiration. Quand il se fut rassasié de ce prodige, il ordonna de loin à six hommes qui étaient dehors, d'apporter du feu pour brûler des parfums. Dès que le feu brilla, l'ombre du Bouddha disparut; et dès qu'on éteignait le feu, l'image reparaissait aussitôt. Des six hommes, cinq la virent; mais il y en eut un qui ne vit absolument rien. Hiouen-Thsang se prosterna avec respect, célébra les louanges du Bouddha et répandit des fleurs et des par-

fums. L'apparition céleste ayant cessé, il fit ses adieux et se retira.

Selon toute apparence, le pèlerin fut encore une fois trompé par quelque supercherie de charlatans; mais peut-être aussi ne fut-il dupe que de lui-même, et le vieillard qui l'avait accompagné lui donna-t-il la véritable explication : « Maître, sans la sincérité de votre foi et l'é-« nergie de vos prières, vous n'auriez pu avoir un tel « prodige. » L'histoire des superstitions est pleine d'hallucinations de ce genre, et les imaginations exaltées, comme celle de Hiouen-Thsang, sont toutes disposées à les subir, pour peu que les circonstances y prêtent. Les pays que le pèlerin parcourt ont été de tout temps la proie des rêveries les plus extravagantes, et quand, sur une large pierre de la rive septentrionale du Çoubhavastou qu'il traverse, il voit les traces des pas du Bouddha, il n'hésite pas à dire lui-même naïvement « que ces traces paraissent longues « ou courtes suivant le degré de vertu de ceux qui les « regardent et suivant l'énergie de leurs prières. »

On comprend qu'étant si peu difficile sur ce qu'il voit lui-même, il l'est encore moins sur ce qu'on lui rapporte; et les traditions le trouvent tout aussi crédule que les apparitions les plus surprenantes. Près de la montagne *Hi-lo*, il visite l'endroit où *Jou-laï* (le Tathâgata), plein de reconnaissance pour les Yakshas, leur fit l'aumône de son corps; non loin de *Moung-kie-li* (peut-être la Manghelli actuelle, ou Manikiala), l'endroit marqué par un stoûpa, où *Jou-laï* perça son corps d'un couteau; près de Takshaçilâ, l'endroit où, chef d'un grand royaume, il fit l'aumône de mille têtes, de même que près de Pourousliapoura (la Peïchaver actuelle), il avait vu l'endroit marqué par un

stoûpa d'Açoka, où pendant mille existences successives, *Jou-laï* fit l'aumône de ses yeux; et non loin du fleuve Sin-tou (l'Indus, le Sindh), l'endroit où Siddhârtha, encore prince royal, donna sa personne pour apaiser la faim des sept petits d'un tigre.

Voilà désormais le monde de merveilles et d'enchantements dans lequel Hiouen-thsang va vivre durant tout son voyage. On compterait par centaines tous les prodiges dont il parle avec le plus imperturbable sang-froid.

Après diverses courses dans le pays d'Oudyâna, dans la vallée du Sindh supérieur et le Pendjab, il pénétra par le Nord-Ouest dans le royaume de Kachmire (*Kia-chi-mi-lo*, Kaçmîra). Dans la capitale qu'il ne nomme pas, il n'y avait pas moins de cent couvents où habitaient cinq mille religieux. Il y avait aussi quatre stoûpas énormes qu'avait bâtis jadis le roi *Wou-yeou* (Açoka); chacun de ces stoûpas renfermait des *Che-li* (çarîras), c'est-à-dire des reliques corporelles du Tathâgata.

Comme le bruit de sa renommée l'avait précédé dans le Kachmire, le roi, pour lui faire honneur, avait envoyé un de ses oncles au-devant de lui, jusqu'à la Porte de pierre, à la frontière occidentale de la contrée, et il vint lui-même le recevoir assez loin de la capitale. Cet accueil respectueux n'était que le prélude de plus réels bienfaits. Le roi, non content de recevoir à sa table le religieux étranger qui venait de la Grande Chine (*Mo-ho-tchi-na*, Mahâtchîna), lui donna vingt copistes pour lui écrire tous les soûtras et les çâstras qu'il désirerait avoir; et de plus, il attacha à sa personne cinq serviteurs chargés de lui fournir, aux frais du trésor, tout ce dont il aurait besoin. C'est que depuis des siècles, le savoir était en grand honneur dans

ce royaume, et la science de la Loi y avait été poussée si loin que dans la quatre-centième année après le *Nie-pan* de *Jou-laï* (le Nirvâna du Tathâgata), ce fut là que se tint, sous la protection du roi Kanishka (*Kia-ni-sse-kia*) et sous la présidence de Vasoumitra, le Concile des cinq cents sages, qui rassemblèrent définitivement les écritures des Trois Recueils. Dans le couvent où le pèlerin résidait, il put suivre les savantes leçons d'un maître de la Loi qui lui expliqua les principaux çâstras dans toutes leurs difficultés; et les conférences où le religieux chinois montrait l'intelligence la plus vive et la plus sagace devinrent si intéressantes, que, de toutes les parties du royaume, les hommes d'étude s'y rendaient en foule pour en profiter. Ces succès et cette faveur d'un étranger ne laissèrent pas que d'exciter la jalousie des religieux du Kachmire; mais Hiouen-thsang parvint, à la fois par la supériorité de ses lumières et la bienveillance de son cœur, à vaincre toutes les inimitiés, et il ne resta pas moins de deux années entières dans ce royaume pour approfondir l'étude des livres saints.

Partout où il rencontrait des maîtres capables de lui faire faire encore des progrès, il s'arrêtait pour les entendre et les suivre avec la même docilité. C'est ainsi que dans le royaume de Tchînapati, il résidait quatorze mois auprès de Vinîtaprabha; dans celui de Djalandhara, quatre mois auprès de Tchandravarma; dans le royaume de Sroughna, un hiver et un printemps auprès de Djayagoupta; et dans celui de Matipoura, la moitié du printemps et tout l'été auprès de Mitraséna, maîtres fameux alors, qui tous connaissaient à fond les Trois Recueils.

Après avoir traversé plusieurs fois le Gange dans des

excursions diverses, il arriva dans le royaume de Kanyâkoubdja, le Canoge actuel, où régnait à cette époque un prince généreux et dévot qui se nommait Çilâditya, et avec qui il devait plus tard avoir d'étroites relations; mais ce ne devait être qu'à son retour.

En descendant le Gange pour aller d'Ayodhyâ au royaume d'Hayamoukha, le pèlerin, qui pouvait se croire dorénavant à l'abri de tout danger, fut sur le point de périr d'une façon assez étrange, et n'échappa que par miracle. Le bateau qui le portait, avec quatre-vingts autres personnes, fut surpris par une bande de pirates. Ces brigands adoraient la déesse *To'-Kia* (Dourgâ), et chaque année, en automne, ils immolaient à cette divinité, « pour obtenir le bonheur, » l'homme le mieux fait et le plus beau qu'ils pouvaient surprendre. Le Maître de la Loi fut choisi pour victime; et, sans se laisser abattre, il dit à ces forcenés : « Si ce corps vil et méprisable pouvait ré« pondre dignement au but de votre sacrifice, en vérité je « n'en serais pas avare. Mais comme je viens des pays « lointains pour honorer l'image de la Bodhi et le Pic du « Vautour, me procurer des livres sacrés et m'instruire « dans la Loi, ce vœu n'étant pas encore rempli, je crains, « hommes généreux, qu'en m'ôtant la vie, vous ne vous « attiriez les plus grands malheurs. » On sent que la générosité des voleurs ne pouvait guère se laisser fléchir par des arguments si pieux. Le chef des pirates donna l'ordre à quelques-uns de ses hommes de préparer l'autel, qui devait être construit en terre pétrie avec de la boue du fleuve; et deux des brigands, tirant leurs sabres, entraînèrent le pauvre religieux pour l'immoler sur-le-champ. Hiouen-Thsang ne laissa voir sur sa figure aucune marque

de crainte ni d'émotion, et tout ce qu'il demanda, ce fut quelques moments de répit pour entrer dans le Nirvâna avec une âme calme et joyeuse.

« Alors, disent ses biographes, le Maître de la Loi songea avec amour à *Ts'e-chi* (Maitreya) et tourna toutes ses « pensées vers le palais des Toushitas, formant des vœux « ardents pour y naître, afin d'offrir à ce Bodhisattva ses « respects et ses hommages, de recevoir le *Yu-Kia-sse-t'i-lun* (*Yogâtchâryabhoûmi çâstra*), d'entendre expliquer « la *Loi excellente* (*Saddharma*) et d'arriver à l'Intelligence « accomplie, puis de renaître sur la terre pour instruire et « convertir ces hommes, leur faire pratiquer des actes de « vertu supérieure et abandonner leur infâme profes- « sion, et enfin de répandre au loin le bienfait de la Loi, « et de procurer la paix et le bonheur à toutes les créa- « tures. Alors il adora les Bouddhas des dix contrées du « monde, s'assit dans l'attitude de la méditation et attacha « énergiquement ses pensées sur *Ts'e-chi* (Maitreya Bodhi- « sattva), sans laisser poindre aucune idée étrangère. Tout « à coup, au fond de son âme ravie, il lui sembla qu'il « s'élevait jusqu'au mont Soumérou, et qu'après avoir « franchi un, deux, trois cieux, il voyait dans le palais « des Toushitas le vénérable Maitreya assis sur un trône « resplendissant, et entouré d'une multitude de Dévas. « En ce moment, il nageait dans la joie de corps et d'âme, « sans savoir qu'il était près de l'autel, sans songer « aux pirates altérés de son sang. Mais ses compagnons « s'abandonnaient aux cris et aux larmes, lorsque soudain « un vent furieux s'élève de tous côtés, brise les arbres, « fait voler le sable en tourbillons, soulève les flots du « fleuve et engloutit tous les bateaux. »

Les brigands, frappés de terreur et privés de toute retraite, s'exhortent au repentir et se prosternent aux genoux de Hiouen-Thsang, qui leur enseigne que ceux qui se livrent au meurtre, au vol et à des sacrifices impies, endurent dans la vie future des souffrances éternelles.

« Comment osez-vous, leur dit-il, pour contenter ce « corps méprisable qui passe en un instant comme l'éclair « ou la rosée du matin, vous attirer des tortures qui doi« vent durer pendant un nombre infini de siècles ? »

Les brigands, touchés de tant de courage, jettent leurs armes dans le fleuve, restituent à chaque passager ce dont ils l'avaient dépouillé, et reçoivent avec respect les *Cinq défenses*[1].

Une fois sur les bords du Gange et de la Yamounâ, le pèlerin va rester pendant plusieurs années dans les lieux illustrés par la présence et la prédication du Bouddha, et il visite pieusement Çrâvastî (*Chi-lo-fa-si-ti*), ancienne résidence du roi Prasénadjit (*Po-lo-sse-na*) et du fameux Anâtha pindika ; Kapilavastou, ville où naquit le Bouddha et dont les ruines étaient toutes pleines encore des mille souvenirs qu'y avaient laissés tous les incidents de son enfance et de sa jeunesse; Kouçinagara, où le Bouddha, s'arrêtant à l'ombre des quatre sâlas, entra pour jamais dans le Nirvâna; Benarès (Varânaçî, en chinois *Po-lo-ni-sse*), où il avait « tourné pour la première fois la roue de la « Loi,» en faveur de ses cinq disciples; Vaiçalî (*Feï-che-li*), où il avait étudié sous Arâtakâlâma avant de paraître dans le monde, etc.

Dans le Magadha (*Mo-Kie-to*), Hiouen-Thsang avait à voir

[1] Les *cinq défenses* sont celles qu'a prescrites le Tathâgata : Ne point tuer, ne point voler, etc., etc. Voir plus haut page 84.

des lieux encore plus saints, s'il est possible. Après s'être arrêté sept jours à visiter les monuments de Patalipoutra, et avant de se rendre à Râdjagriha, il alla dix lieues plus loin au sud adorer le Bodhidrouma, l'*Arbre de l'intelligence*, qu'on entretenait encore avec soin, le Vadjrâsanam, *le Trône de diamant*, siége des Bouddhas, contemporain, disait-on, du ciel et de la terre, et une foule d'autres monuments presque aussi vénérables. On peut se figurer avec quelle ardeur le dévot pèlerin leur offrit ses hommages. En voyant l'*Arbre de l'intelligence* et la statue du Tathâgata, que le Bodhisattva Maitreya avait fait construire tout auprès, il les contempla avec une foi ardente, se prosterna contre terre, poussa des gémissements et s'abandonna à sa douleur :

« Hélas ! disait-il en soupirant, quand le Bouddha « obtint l'Intelligence accomplie, j'ignore dans quelle « condition je traînais ma misérable vie ; maintenant que « je suis arrivé en ce lieu, je ne puis songer qu'avec la « rougeur sur le front à l'immensité et à la profondeur « de mes fautes. »

A ces mots, un ruisseau de larmes inonda son visage, et tous ceux qui virent le Maître de la Loi dans cette attitude douloureuse, ne purent s'empêcher de joindre leurs larmes aux siennes.

Ces lieux étaient remplis de monuments de tous genres, de vihâras, de samghâramas, de colonnes, de stoûpas surtout, qu'on attribuait pour la plupart au grand roi Açoka, qui en avait fait construire, selon la tradition, jusqu'à quatre-vingt-quatre mille dans l'Inde entière. Ils étaient généralement en ruine quand Hiouen-Thsang les visita, comme ils y étaient déjà deux cents ans auparavant, du temps de Fa-Hien ; et ce délabrement les rendait sans

doute encore plus respectables pour les courageux pèlerins qui venaient les adorer de si loin.

Hiouen-Thsang ne résida pas moins de cinq années entières dans le Magadha, sans parler du second voyage qu'il y fit, après avoir parcouru toute la partie méridionale et occidentale de la presqu'île. Mais ce premier séjour, qui se passa presque complétement dans le grand monastère de Nâlanda, où vivaient alors jusqu'à dix mille religieux, présente trop d'intérêt pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'y arrêter quelque peu. Il est curieux de savoir ce qu'était, au septième siécle de notre ère, l'intérieur d'une de ces grandes corporations qui couvraient la surface de l'Inde. Le sanghârama de Nâlanda, le plus vaste de tous, nous en fournira l'occasion ; et la description de cet immense établissement, protégé par les rois et vénéré par les fidèles, nous donnera une idée assez juste des travaux et des mœurs des moines bouddhistes. C'est dans cet asile de la science et de la vertu que Hiouen-Thsang apprit le sanscrit, et acheva d'acquérir les lumières supérieures qui devaient faire sa fortune auprès des princes et sa gloire auprés de ses compatriotes.

L'immense couvent de Nâlanda était situé dans une des parties les plus saintes du Magadha, à dix lieues à peu près de Bodhimanda, retraite illustre et sacrée, où Çâkyamouni, après six ans d'austérités, était enfin devenu Bouddha parfaitement accompli. La tradition rapportait que l'endroit où plus tard le couvent fut bâti, était dans l'origine un bois de manguiers que de riches marchands, convertis par le Tathâgata, lui avaient offert. Il y avait fixé sa résidence durant quelque temps, et c'était en sou-

venir de son inépuisable bienfaisance pour les orphelins et les indigents, que ce lieu avait été nommé Nâlanda[1]. La piété des rois du pays n'avait pas négligé de fortifier encore les croyances populaires, et ils s'étaient plu à embellir Nâlanda d'édifices magnifiques. Ils y avaient élevé successivement jusqu'à six couvents, d'abord séparés; mais le dernier de ces rois avait entouré toutes ces constructions d'une seule enceinte, qui les renfermait. Il avait partagé en huit cours le vaste espace qui se trouvait entre les six couvents, et les maisons des religieux n'y avaient pas moins de quatre étages. Des tours, des pavillons, des dômes s'y dressaient de toutes parts; des eaux vives et des bosquets épais y entretenaient la fraîcheur.

Dans ce splendide séjour, vivaient en tout temps dix mille religieux et novices, entretenus aux frais des villes voisines et du roi. Livrés à l'étude, ils suivaient en général la doctrine du Grand Véhicule. Les sectateurs des dix-huit écoles s'y trouvaient réunis, et l'on y cultivait toutes les sciences, depuis les livres vulgaires, les Védas, jusqu'à la médecine et à l'arithmétique. Il y avait en outre des salles destinées aux conférences, et cent chaires différentes s'ouvraient chaque jour pour les étudiants, que rien ne venait distraire de leurs pieux travaux, et qui, grâce aux libéralités dont ils étaient l'objet, pouvaient, sans rien demander à personne au dehors, obtenir dans le couvent les Quatre choses nécessaires (c'est-à-dire des vêtements, la nourriture, le logement et des médicaments). Aussi leurs progrès dans la science étaient-ils assurés;

[1] Nâlanda, composé de trois mots, Na alam da, signifie, en sanscrit : *Celui qui ne donne jamais assez, celui qui donne sans se lasser*. L'étymologie aura certainement aidé à la légende, comme il est arrivé si souvent.

et Nâlanda n'était pas seulement le plus beau des vihâras de l'Inde, il en était encore le plus docte et le plus célèbre, pour le zèle de ses élèves et le talent de ses maîtres. On y comptait environ mille religieux qui pouvaient expliquer vingt ouvrages sur les soûtras et les çâstras; cinq cents en comprenaient trente, et dix seulement en comprenaient cinquante. Le Maître de la Loi, Hiouen-Thsang, était dans cette dernière classe, déjà fort élevée. Mais le supérieur du couvent, Çilabhadra, avait lu et approfondi tous les soûtras et tous les çâstras sans exception. C'était à sa vertu éminente, à son savoir et à son âge vénérable, qu'il devait le rang qu'il occupait.

Voilà donc le saint asyle où le pèlerin chinois était convié solennellement à se rendre. Quatre religieux, choisis parmi les plus distingués, étaient venus lui en apporter l'invitation à Bodhimanda. Il l'avait acceptée, et quand il se rendit à Nâlanda, deux cents religieux, suivis d'une foule de fidèles, vinrent à sa rencontre avec des parasols, des étendards, des parfums et des fleurs; ils tournèrent autour de lui en célébrant ses louanges, et on le mena dans le couvent. Là, on le fit asseoir dans un fauteuil placé sur l'estrade même du président, et le sous-directeur (*Karmadâna*) ayant frappé la plaque sonore (ghantâ), invita à haute voix le Maître de la Loi à demeurer dans le vihâra et à y faire usage de tous les ustensiles et effets des religieux. On le présenta ensuite au supérieur, près duquel le conduisirent vingt hommes d'un âge mûr, d'un extérieur grave et imposant, versés dans l'intelligence des soûtras et des çâstras. Dès que Hiouen-Thsang fut devant Çilabhadra, il lui rendit tous les devoirs d'un disciple. Se conformant aux règles du respect consacrées parmi eux,

il marcha sur ses genoux, en s'appuyant sur ses coudes, fit résonner ses pieds et frappa la terre de son front. Çîlabhadra reçut ces hommages avec bonté, et fit apporter des siéges pour le Maître de la Loi, ainsi que pour les religieux qui l'accompagnaient; puis, après l'avoir interrogé et comblé d'éloges, il fit raconter par son neveu, fort habile dans l'art de parler, l'histoire de sa maladie et de ses longues souffrances, guéries miraculeusement, trois ans auparavant, lorsqu'en songe, trois personnages divins étaient venus lui annoncer l'arrivée, encore assez éloignée, de Hiouen-Thsang.

« Puisque mon voyage est d'accord avec votre ancien « songe, lui répondit le pèlerin tout ému, veuillez m'in« struire et m'éclairer; mettez le comble à ma joie, en me « permettant de vous montrer les sentiments d'un disciple « docile et dévoué. »

Hiouen-Thsang, au sortir de cette audience, fut établi avec sa suite, composée de dix personnes, dans une des maisons les meilleures du couvent; chaque jour, les provisions nécessaires lui étaient apportées de la part du roi; et deux religieux, devenus ses serviteurs, l'un Çramana et l'autre Brahmane, le promenaient sur un char, sur un éléphant ou en palanquin.

Une fois fixé à Nâlanda, Hiouen-Thsang n'en sortait que pour visiter dévotement les environs : Kouçâgârapoura, l'ancienne capitale du Magadha, le Pic du Vautour, le Jardin des Bambous de Kalânta, les lieux où s'étaient tenus, sous la présidence de Kâçyapa, le premier Concile orthodoxe et le Concile dissident de la Grande Assemblée, Râdjagrihapoura, les stoûpas voisins, les vihâras, etc. Pendant qu'il séjournait au couvent, il recevait assidûment

les leçons de Çilabhadra; il se faisait expliquer plusieurs fois par lui les livres qu'il ne connaissait pas encore: il repassait ceux qu'il avait lus précédemment, pour dissiper tous les doutes qui lui restaient; il lisait même les livres des Brahmanes, qui lui étaient indispensables pour acquérir la parfaite connaissance de la grammaire sanscrite, entre autres l'ouvrage de Pânini, résumé de tous les ouvrages antérieurs sur le même sujet.

Ce fut dans ces sérieuses études que le Maître de la Loi passa les cinq années qu'il habita Nâlanda. Au bout de ce temps, il possédait assez bien la langue, et avait approfondi assez complétement tous les livres des Trois Recueils et ceux des Brahmanes pour n'avoir plus rien à demander à l'enseignement de Çilabhadra et de ses religieux. Il prit donc congé de ses hôtes, pénétré d'une vive reconnaissance, et il continua le cours de son pèlerinage. A cette époque, il n'en avait guère accompli que la moitié, puisqu'il lui avait fallu trois ans pour parvenir de la Chine au Magadha, où il avait résidé cinq ans. Il lui restait à parcourir toute la partie orientale de la presqu'ile, le centre, la partie occidentale, et à revenir dans le Magadha encore une fois avant de reprendre le chemin de sa patrie. Il devait donner à ces longues pérégrinations huit autres années entières.

Je ne m'arrêterai qu'aux principaux incidents de son voyage.

En sortant du Magadha, il traversa les royaumes d'Hiranyaparvata, de Tchampâ, de Kadjoûguira, de Karnasouvarna, de Samatata, et de Tâmralipti. Ce fut là qu'il entendit parler pour la première fois de l'île de Ceylan (*Seng-kia-lo*, Siñhala), où le Bouddhisme était

alors plus florissant peut-être que dans l'Inde elle-même. Il pensait à s'y rendre par mer, quoique la traversée n'eût pas moins de sept cents yodjanas, quand un religieux du Sud lui conseilla de s'épargner les périls d'une telle navigation et de descendre jusqu'à la pointe de la presqu'île, d'où en trois jours de mer il pourrait se rendre dans le Royaume du Lion (Siñhala). L'avis était sage ; il résolut de le suivre. Mais il ne devait point visiter Ceylan. Arrivé au port de Kântchîpoura, à l'extrémité méridionale de l'Inde, et sur le point de s'embarquer, il apprit que l'île était en proie à la guerre civile et à la famine. Il se contenta donc de recueillir des renseignements sur l'ancienne histoire de Siñhala, sur l'introduction du Bouddhisme, qui y avait été porté, disait-on, cent ans après le Nirvâna du Bouddha par Mahendra, frére du roi Açoka, sur les monuments les plus fameux de l'île, etc. Mais il ne traversa point le détroit; et en compagnie de soixante-dix religieux de Siñhala, il continua ses explorations sur le continent. Du royaume de Drâvida, il traversa celui de Kongkanâpoura, où l'on conservait pieusement le bonnet que portait Siddhârtha quand il était prince royal. Dans le Mahârâshtra (le pays des Mahrattes), il trouva la population la plus belliqueuse et la mieux disciplinée de ces contrées. Le roi y était de la race des Kshattriyas ; et quand un général était vaincu, on le punissait en lui envoyant des vêtements de femme. La loi du Bouddha n'était pas moins en honneur dans ce royaume que dans tous les autres; et Hiouen-Thsang y vit de nombreux monuments que la tradition attribuait au grand roi Açoka.

En remontant toujours au nord-ouest, il parvint au royaume de Malva, qui rivalisait avec le Magadha lui-

même pour la douceur et la politesse de ses habitants, la culture des lettres, l'estime de la vertu et l'harmonie du langage. De là, en traversant plusieurs royaumes fort étendus, et tantôt en suivant les côtes, tantôt en s'enfonçant dans les terres, il pénétra jusqu'aux frontières de la Perse, où il n'entra point, quoiqu'il pût y trouver, d'après ce qu'on lui rapportait, quelques monuments bouddhiques. Il retourna donc vers l'est, et après d'assez longues marches, il revint sur les bords de l'Indus qu'il avait passé jadis en arrivant de la Chine, mais beaucoup plus près de sa source. Sur la rive orientale du fleuve, il traversa le Moultan dont les habitants idolâtres adoraient le Dieu du Soleil; et du royaume de Parvata, il revint dans le Magadha, d'où il était parti pour cette excursion pénible.

De retour à Nâlanda, de nouvelles études l'y attendaient; mais compensées cette fois par des succès éclatants et divers. Le vieux Çilabhadra gouvernait toujours le couvent; et Hiouen-Thsang était désormais en état, sous sa direction, de communiquer aux autres l'instruction profonde qu'il avait acquise. Çilabhadra, qui appréciait tout son mérite, le chargea plusieurs fois d'expliquer les livres les plus difficiles à la multitude des religieux; et Hiouen-Thsang s'acquitta de ce devoir à la satisfaction générale de la communauté. Bien plus, il était capable d'écrire en sanscrit, et il composa plusieurs ouvrages qui firent l'admiration du couvent et dans lesquels il réfutait les erreurs du Sânkhya et du Vaiçéshika, tout en essayant de concilier les différentes doctrines qui divisaient alors le Bouddhisme. Ces travaux le signalèrent pour une importante mission dont il devait s'acquitter à son grand honneur.

Le Magadha était alors soumis au roi Çilâditya dont la domination s'étendait, à ce qu'il paraît, sur une portion considérable de l'Inde. Plein de piété et de vénération pour le couvent de Nâlanda, il avait fait construire tout auprès un superbe vihâra, qui excitait la jalousie des contrées voisines. Le roi revenait d'une expédition militaire par le royaume d'Outch'a (Orissa), quand les religieux des pays qui suivaient la doctrine du Petit Véhicule, vinrent se plaindre à lui de l'avantage qu'il avait fait à leurs adversaires (le couvent de Nâlanda suivait la doctrine du Grand Véhicule), en leur accordant un tel bienfait. Pour appuyer leurs plaintes, ils lui présentèrent un ouvrage où leurs principes, disaient-ils, étaient exposés, mettant au défi les partisans du Grand Véhicule de pouvoir en réfuter un seul mot.

« J'ai entendu dire, leur répondit le roi, qui appar« tenait aussi à cette dernière école, qu'un renard se « trouvant un jour au milieu d'une troupe de souris et « de rats se vantait d'être plus fort que le lion. Mais dès « qu'il eut aperçu le lion lui-même, le cœur lui manqua « et il disparut en un clin d'œil. Vous n'avez pas encore « vu, vénérables maîtres, des religieux éminents du « Grand Véhicule. Voilà pourquoi vous soutenez avec ob« stination vos principes insensés. Je crains bien qu'en « les apercevant vous ne ressembliez au renard dont je « viens de parler. »

« — Si vous doutez de notre supériorité, répondirent« ils au roi, pourquoi ne pas rassembler les partisans des « deux doctrines et ne pas les mettre en présence pour « décider de quel côté est la vérité ou l'erreur ? »

Le roi consentit à ce duel religieux; et il écrivit sur-le-

champ à Çilabhadra d'envoyer, dans le royaume d'Orissa, quatre de ses religieux les plus éloquents pour y confondre solennellement les hérétiques. Çilabhadra qui connaissait toute l'habileté de Hiouen-Thsang, et qui ne partageait point les jalousies éveillées autour de lui, le désigna pour le quatrième champion.

Les quatre défenseurs du Grand Véhicule et de l'honneur de Nâlanda se disposaient à partir, attendant un nouvel ordre du roi, quand une circonstance imprévue vint donner à Hiouen-Thsang plus d'autorité encore qu'il n'en avait, et calmer toutes les craintes qui s'étaient élevées dans quelques esprits sur sa capacité.

Un hérétique de la secte des Lokâyatas vint à Nâlanda pour discuter sur les questions les plus ardues qui préoccupaient alors les docteurs. Il écrivit un abrégé de son système en quarante articles, et il suspendit ce programme à la porte du couvent :

« Si quelqu'un, dit-il, peut en réfuter un seul article, « je lui donne ma tête à couper pour reconnaître sa vic« toire. »

C'était, à ce qu'il paraît, la formule ordinaire et passablement dangereuse de ces sortes de défis. Quelques jours s'écoulèrent sans que personne répondît à cette insolante provocation, et le Lokâyata pouvait déjà se flatter d'avoir au moins le triomphe du silence, quand le Maître de la Loi envoya de l'intérieur du couvent « un homme « pur, » un religieux, avec ordre de détacher cet écrit. Puis lui-même, il le déchira et le foula aux pieds. Quand le Brahmane apprit à qui il avait affaire, il refusa de se mesurer avec le Maître de la Loi; mais Hiouen-Thsang le força de comparaître devant Çilabhadra et les principaux

religieux; et, en leur présence, il réfuta les opinions de toutes les écoles hérétiques, Bhoûtas, Nirgranthas, Kâpâlikas, Sânkhyikas, Vaiçéshikas, etc., avec une telle force et une telle ironie, que le Brahmane atterré resta longtemps sans pouvoir proférer un mot. Enfin il se leva et dit :

« Je suis vaincu; vous êtes libre de profiter de ma pre-« mière convention.

« — Nous autres enfants de Çâkya, lui dit le Maître de « la Loi, nous ne faisons jamais de mal aux hommes. Au-« jourd'hui, je me borne à vous prendre à mon service, « comme un esclave soumis à toutes mes volontés. »

Le Brahmane, transporté de joie d'en être quitte à ce prix, le suivit avec respect, et il louait avec enthousiasme tout ce qu'il venait d'entendre. Hiouen-Thsang le garda quelque temps auprès de lui, et lui rendit la liberté, en ayant même le soin délicat de relever à cette occasion son orgueil qui avait été si rudement humilié.

Cependant tout se préparait pour la grande lutte à laquelle devait présider Çilâditya en personne. Hiouen-Thsang s'y était disposé pour sa part en combattant point par point, dans un ouvrage intitulé : *Traité pour réfuter les mauvaises doctrines*, celui qu'avaient présenté au roi les partisans du Petit Véhicule.

Le rendez-vous était dans la capitale de Çilâditya, Kanyâkoubdja, la Canoge actuelle (au confluent du Gange et du Kalini). Le Maître de la Loi s'y rendit en compagnie du roi, qui le comblait de prévenances. On était au dernier mois de l'année. Bientôt on vit arriver dix-huit rois de l'Inde centrale, tous tributaires de Çilâditya, trois mille religieux versés dans le Grand et le Petit Véhicule, deux

mille Brahmanes et hérétiques, et environ mille religieux du couvent de Nâlanda. Sur la place de l'assemblée, on avait construit deux vastes bâtiments couverts de chaume pour y placer la statue du Bouddha, et recevoir cette multitude. Le jour venu, les cérémonies saintes commencèrent avec l'aube. D'abord on promena en grande pompe une statue d'or du Bouddha qui avait été fondue tout exprès; elle était portée sous un dais précieux par un grand éléphant. Çilâditya, tenant un chasse-mouche blanc, marchait à droite sous le costume d'Indra; à gauche marchait, sous le costume de Brahma, un roi tributaire, Koumâra, autre admirateur de Hiouen-Thsang. Deux éléphants suivaient le Bouddha chargés de corbeilles de fleurs rares, qu'on répandait à chaque pas. Le Maître de la Loi et les officiers du palais, montés sur de grands éléphants, avaient reçu l'invitation de se tenir en rang derrière le roi; enfin, les rois tributaires, les ministres et les religieux les plus célèbres s'avançaient des deux côtés de la route, chantant des louanges; ils étaient portés par trois cents éléphants. Le cortége n'avait pas moins d'une demi-lieue à faire en partant de la tente de voyage du roi. A la porte de l'enceinte, tout le monde mit pied à terre, et la statue fut placée sur un trône précieux dans le palais qui lui était destiné. Çilâditya lui offrit d'abord ses hommages, de concert avec Hiouen-Thsang; et l'on introduisit ensuite l'assemblée. Elle devait se composer, outre les dix-huit rois, de mille religieux les plus illustres et les plus savants, de cinq cents Brahmanes et hérétiques, enfin des ministres et grands officiers au nombre de deux cents. Le reste de la foule qui ne pouvait entrer dut se ranger silencieusement hors de l'enceinte. Après un magnifique repas,

servi à tout le monde sans distinction, et après que les présents les plus riches eurent été distribués à Hiouen-Thsang et aux religieux, le roi pria le Maître de la Loi de présider la conférence, de faire l'éloge du Grand Véhicule, et d'exposer le sujet de la discussion.

Hiouen-Thsang ordonna d'abord à un religieux du couvent de Nâlanda d'aller faire connaître ses prolégomènes à la multitude, et il en fit écrire à part une copie qu'on suspendit à la porte de l'enceinte afin de les offrir à l'examen de tous les assistants. Il ajoutait au bas, comme l'avait fait naguère le Brahmane vaincu par lui :

« Si quelqu'un trouve ici un seul mot erroné et se « montre capable de le réfuter, je lui donnerai ma tête à « couper pour lui prouver ma reconnaissance. »

Quoique excités par ce défi solennel, pas un seul des adversaires n'osa prendre la parole pour combattre les arguments du Maître de la Loi. Le lendemain et les jours suivants, on recommença toutes les pompes et les cérémonies de la veille. Hiouen-Thsang maintint et développa les thèses posées par lui ; même silence de la part des hérétiques. Le cinquième jour, voyant qu'il avait renversé les principes du Petit Véhicule, ils en conçurent une haine profonde; et, à défaut d'armes plus loyales, ils formèrent un complot contre sa vie. Çilâditya se chargea de le défendre par un décret sévère menaçant les perturbateurs des châtiments les plus rigoureux. De ce moment, les partisans de l'erreur s'esquivèrent et disparurent, et la lutte annoncée avec tant de bruit ne put s'engager. Dix-huit jours se passèrent dans une vaine attente. Personne n'osa ouvrir la bouche ni discuter. Le soir du jour où l'assemblée devait se disperser, le Maître de la Loi exalta de

nouveau la doctrine du Grand Véhicule, et loua les vertus du Bouddha avec tant d'enthousiasme, qu'une multitude d'hommes abandonnèrent les vues étroites du Petit Véhicule pour embrasser les sublimes principes du Grand Véhicule.

Hiouen-Thsang était victorieux; Çilâditya et les autres rois voulurent le récompenser par des dons immenses en or et en argent. Il ne consentit pas à les recevoir; et, aussi modeste que désintéressé, c'est à peine si, pour se conformer à l'antique usage, il accepta le triomphe décerné dans ce cas au vainqueur. Monté sur un éléphant richement équipé, et escorté par les dignitaires les plus éminents, il fit le tour de la multitude, et le roi lui-même le tenant par son vêtement, criait à haute voix :

« Le Maître de la Loi de Tchina (la Chine) a établi avec « éclat la doctrine du Grand Véhicule, et il a renversé « toutes les erreurs des sectaires. Depuis dix-huit jours, « il ne s'est trouvé personne qui osât discuter avec lui. Il « faut qu'un tel triomphe soit connu de vous tous. »

La multitude ravie de joie lui décerna le titre de Dieu du Grand Véhicule (*Mahâyânadéva*), et les partisans du Petit Véhicule, tout humiliés qu'ils pouvaient être, le nommèrent par respect le Dieu de la Délivrance (*Moksha déva*). Çilâditya, en souvenir de cette victoire, fit déposer la statue d'or du Bouddha dans le couvent de Nâlanda, avec une grande quantité de vêtements et de monnaies précieuses, et il en confia la garde aux religieux.

Au comble de la faveur, de la gloire et de la science, Hiouen-Thsang n'avait plus qu'à quitter l'Inde et à retourner dans la Chine, chargé de toutes les richesses saintes qu'il avait pu réunir dans ses longues recherches. Il prit

donc congé des religieux de Nâlanda, emporta des livres et des statues qu'il avait recueillis, et il ferma ses conférences. Avant son départ, il dut, sur les pressantes instances de Çilâditya, l'accompagner dans le royaume de Prayâga (Po-lo-ye-kia) pour assister à la grande distribution des aumônes que ce roi faisait tous les cinq ans dans la vaste plaine située au confluent du Gange et de la Yamounâ. Il n'y avait pas moins de cinq cent mille personnes, disent les biographes de Hiouen-Thsang, qui recevaient les libéralités royales; nous verrons plus tard la description de cette fête solennelle.

Enfin, Çilâditya permit à Hiouen-Thsang de reprendre le chemin de la Chine. Un des rois de l'Inde du Nord se chargea de faire transporter jusqu'à l'Indus les livres et les statues. Après avoir revu Takshaçilâ, le pèlerin passa lui-même le fleuve, où, par un accident fâcheux, il perdit une cinquantaine de manuscrits, et des graines rares qu'il rapportait pour les transplanter en Chine. Mais il put faire recopier dans le royaume d'Oudyâna les ouvrages qu'il avait perdus; et la sainte collection qui était le but véritable de son voyage ne fut en rien amoindrie ni dépréciée. Hiouen-Thsang ne repassa point par le Kachemire, où il avait jadis séjourné suffisamment. Il prit par le royaume de Kapiça et traversa une seconde fois les montagnes neigeuses (Hindou Kouch), avec les mêmes dangers qu'il avait affrontés heureusement quinze ans auparavant. Cette fois encore il se tira de tous les périls; mais sa caravane s'était successivement réduite, et elle ne se composait plus que de sept religieux, vingt domestiques, un éléphant, dix ânes et quatre chevaux. A la descente des montagnes, il arriva aux royaumes d'Antarava (An-

dérab), et de Koustana, qui avait fait partie autrefois du royaume de Toukhara. De là, continuant sa marche au nord-ouest, il traversa le fleuve Vakshou (l'Oxus); et, se dirigeant ensuite à l'est, il s'avança presque sans détours vers les frontières de la Chine, par les royaumes de Mounkan, Sighnak, la vallée de Pamir (Po-mi-lo), les monts Tsong-hing, le royaume de Khachgar, et celui de Tchakouka. Dans le Koustana, le Khotan actuel, il trouva une population dont les mœurs honnêtes et douces contrastaient avec celles des peuplades voisines. Elle était pleine de respect pour la loi du Bouddha, qui, disait-on, avait été dans les temps anciens apportée de Kachemire par l'arhân Vairotchana. Les habitants du Koustana estimaient l'étude et aimaient la musique; les caractères d'écriture dont ils se servaient étaient à peu près ceux de l'Inde, quoique la langue fût différente; ils étaient fort industrieux, et les étoffes qu'ils fabriquaient s'exportaient au loin. Hiouen-Thsang résida plusieurs mois dans ce pays, en attendant une réponse à la lettre qu'il avait écrite au roi de Kao-Tchang, qui, au début de son voyage, avait voulu le retenir malgré lui et n'avait cédé qu'en lui arrachant la promesse d'une visite au retour.

Après avoir traversé l'ancien royaume de Toukhara (Tou-ho-lo) et avoir fait divers détours, il atteignit enfin les frontières de la Chine et revit son pays.

A peine arrivé à Cha-Tcheou, il se hâta d'adresser une lettre à l'Empereur, qui résidait à Lo-Yang, craignant de l'avoir irrité en exécutant son voyage sans permission. Mais l'Empereur, qui s'était fait rendre compte des succès de Hiouen-Thsang, se montra plein de bienveillance; et il fit donner l'ordre au comte du royaume de Liang, gou-

verneur de la capitale de l'Ouest, Si-'an-fou, de le recevoir avec les honneurs dus à sa piété et à son mérite.

Le voyage du pèlerin était terminé; mais l'œuvre du missionnaire ne l'était pas. Il lui restait à faire connaître à sa patrie les livres sacrés qu'il rapportait de l'Inde; et cette tâche, quoiqu'en apparence plus facile, ne laissait pas que d'être encore bien pénible. Elle avait aussi ses fatigues et ses périls. Hiouen-Thsang, dans un voyage qu'il estimait lui-même à cinq mille lieues, et qui avait duré près de dix-sept ans, avait recueilli les matériaux les plus abondants et les plus précieux. Il lui fallait maintenant les mettre en œuvre, et c'est à ce labeur qu'il devait consacrer le reste de ses forces et de sa vie.

Quand le comte de Liang apprit que Hiouen-Thsang arrivait près de Tchang-'an, il envoya, pour le recevoir, le général commandant la cavalerie de l'arrondissement et le préfet du district. Ces deux fonctionnaires avaient ordre d'aller au-devant de lui, de le conduire depuis le grand canal jusqu'à la capitale, et de l'installer dans l'hôtel destiné aux ambassadeurs. Une multitude immense les accompagnait. En même temps, les magistrats de la ville invitèrent les religieux de tous les couvents à préparer des tapisseries, des chaises à porteurs, des fleurs, des bannières, etc., pour la procession du lendemain, où les livres sacrés et les statues devaient être déposés officiellement dans le couvent du Grand-Bonheur (Hong-fo-sse). Le lendemain, ils se réunirent en foule rangés par groupes avec ordre et symétrie; et le trésor du couvent reçut tout ce que le Maître de la Loi avait rapporté des contrées de l'Ouest.

En voici la curieuse énumération :

D'abord cent cinquante grains de *che-li* (çariras) ou reliques, provenant de la chair de *Jou-laï*, le Tathâgata ;

En second lieu, une statue d'or du Bouddha dont l'ombre est restée dans la Grotte des Dragons, sur la montagne Prâgbouddhaguiri, au royaume de Magadha, avec un piédestal de matière transparente, haute de trois pieds trois pouces, et semblable à la statue du Bouddha qu'on voit dans le royaume de Varânaçî (Bénarès), et qui le représente tournant, pour la première fois, la Roue de la Loi dans le Parc des antilopes (*Mrîgadava*) ;

Troisièmement, une statue du Bouddha en bois de santal, haute de trois pieds cinq pouces, toute pareille à celle que le roi de Kaouçâmbî, Oudâyana, avait fait exécuter d'après nature ;

Quatrièmement, une statue en bois de santal, de deux pieds neuf pouces, semblable à celle du royaume de Kapitha, qui représente le Tathâgata au moment où il descend du palais des Dévas ;

Cinquièmement, une statue d'argent de quatre pieds de haut, semblable à celle qui représente le Bouddha expliquant le *Lotus de la Bonne Loi* et autres livres sacrés, sur le Pic du Vautour ;

Sixièmement, une statue d'or du Bouddha, haute de trois pieds cinq pouces, semblable à son ombre qu'il a laissée dans le royaume de Nagarahâra, et qui le représente domptant un dragon venimeux ;

Septièmement, une statue sculptée en bois de santal, haute d'un pied trois pouces, semblable à celle du royaume de Vaiçâli, qui représente le Bouddha faisant le tour de la ville pour convertir les hommes.

Après les statues venaient les livres, plus précieux encore. Ils étaient répartis en dix classes, dont la première comprenait les livres sacrés (*soûtras*) du Grand Véhicule, au nombre de 124 ; et les autres classes, les livres sacrés et les traités spéciaux de plusieurs écoles, tant du Petit Véhicule que du Grand, des Sarvâstivâdas, des Sammitiyas, des Mahîçâçakas, des Kâçyapiyas, des Dharmagouptas, etc. Cette collection, qui ne formait pas moins de 657 ouvrages en 525 fascicules, était portée par 22 chevaux.

Ce premier soin rempli, Hiouen-Thsang se rendit en toute hâte auprès de l'Empereur dans le palais du Phénix, à *Lo-yang*. Le souverain le reçut avec autant d'estime que de bienveillance; il l'interrogea longuement sur le climat, les productions et les mœurs des diverses contrées de l'Inde, sur les monuments sacrés qu'il y avait adorés. Il l'engagea à écrire l'histoire de son voyage. Puis, charmé de toutes les qualités qu'il découvrait en lui, il lui proposa un poste éminent dans l'État. Mais Hiouen-Thsang fut assez sage pour refuser ces offres brillantes. Il ne connaissait que la Loi du Bouddha, et il n'avait jamais entendu parler de la doctrine de Confucius, « qui est l'âme de l'administration. » L'Empereur voulut l'emmener à sa suite dans une expédition militaire, qui avait pour but de châtier quelques rebelles de l'Est. Le religieux refusa encore, alléguant que ses principes, fondés sur l'amour des hommes, ne lui permettaient pas d'assister à des combats et à des scènes de carnage ; et, la seule grâce qu'il demanda, ce fut d'être mis à même de traduire les six cents ouvrages en langue *Fan*, qu'il avait rapportés des contrées occidentales et dont pas un mot n'était encore connu en langue chinoise. L'Empereur lui désigna le couvent du Grand-

Bonheur à *Tchang-'an*, et Hiouen-Thsang s'empressa de s'y rendre pour achever sa pieuse mission.

On lui accorda pour revoir les traductions, corriger le style, copier les textes sous sa dictée et les remettre au net, douze religieux versés dans l'explication des livres saints et des traités du Grand et du Petit Véhicule, et qu'on avait eu soin de choisir parmi les plus habiles dans les principaux couvents des arrondissements voisins. Neuf autres d'un mérite distingué étaient spécialement chargés de retoucher et de polir les textes traduits; et parmi eux figurait *Hoeï-li*, l'auteur de la première rédaction de la biographie de Hiouen-Thsang. Puis deux Samanéens, savants dans l'étude des caractères et la révision des textes indiens, se joignirent à cette docte société, sans compter les nombreux copistes qu'elle occupait en sous-ordre.

Entouré de tous ces secours, Hiouen-Thsang put en moins de trois mois offrir à l'Empereur, avec la relation résumée de son voyage, qui lui avait été demandée, la traduction de cinq ouvrages. En présentant ces travaux, Hiouen-Thsang priait l'Empereur « de daigner abaisser « son auguste pinceau, et d'écrire à la louange du Boud- « dha une préface dont les idées sublimes brilleraient « comme le soleil et la lune, et dont l'écriture, précieuse « comme l'argent et le jade, durerait autant que le ciel « et la terre et deviendrait pour les générations futures un « objet d'admiration inépuisable. » L'Empereur consentit, après quelques difficultés, à écrire cette préface, qui contenait sept cent quatre-vingt-un caractères. Les biographes ont bien soin de la rapporter en entier, ainsi que la correspondance échangée à cette occasion entre le souverain et Hiouen-Thsang. Peu de temps après, le prince royal

imita l'exemple de son père, et il écrivit, comme lui, une introduction aux textes sacrés nouvellement traduits. Sur la demande du supérieur qui dirigeait le couvent du Grand-Bonheur, l'Empereur permit que les deux préfaces fussent gravées sur des tables de métal et de pierre pour être déposées dans le couvent.

Cette faveur de Hiouen-Thsang devait produire de plus importants résultats. D'après ses conseils, l'Empereur décréta que dans chaque couvent des divers arrondissements on ordonnerait cinq religieux, et cinquante dans le couvent du Grand-Bonheur. Comme il y avait alors dans tout l'empire trois mille sept cent seize couvents, on ordonna plus de dix-huit mille six cents religieux ou religieuses. Il paraît qu'avant cette époque, et sous les dernières années de la dynastie des Souï (581-618), la plupart des couvents et des temples avaient été saccagés, et les religieux avaient été presque tous exterminés. Cette immense ordination les rétablit sur un pied florissant. Ainsi Hiouen-Thsang put se flatter non-seulement d'avoir ravivé la foi bouddhique par son voyage, mais encore de l'avoir restaurée et de lui avoir rendu son ancienne splendeur. Du reste, le souverain qui régnait alors, Thien-wou-ching-hoang-ti, était lui-même un très-fervent adepte ; il discutait fréquemment les textes sacrés avec le Maître de la Loi, qu'il admettait dans son intimité et qu'il détourna plus d'une fois de ses pieux travaux pour l'avoir auprès de lui. Cet empereur mourut en 650 ; mais son fils qui lui succéda n'eut pas moins de confiance ni moins d'amitié pour le Maître de la Loi.

Hiouen-Thsang d'ailleurs méritait cette faveur extraordinaire en la fuyant autant qu'il dépendait de lui. Retiré

dans le couvent de la Grande-Bienfaisance qu'avait fait construire le prince royal, tout près du palais, à Lo-yang, en l'honneur de la mémoire de sa mère, « il s'appliquait « uniquement à la traduction des livres sacrés sans perdre « un seul instant. » Chaque matin, il se donnait une nouvelle tâche, et si dans la journée quelque affaire l'avait empêché de l'achever, il ne manquait jamais de la continuer pendant la nuit. S'il rencontrait une difficulté, il quittait son pinceau et déposait le livre ; puis, après avoir adoré le Bouddha et accompli ses devoirs religieux jusqu'à la troisième veille, il se livrait quelque temps au repos, et à la cinquième veille il se relevait, lisait tout haut le texte indien et notait successivement à l'encre rouge les morceaux qu'il devait traduire au lever du soleil. Tous les jours, il expliquait pendant quatre heures un nouveau soûtra ou un nouveau çâstra aux religieux de son couvent, ou à ceux des diverses provinces qui se pressaient pour le consulter sur le sens des passages douteux ou difficiles. Les disciples qui venaient lui demander des instructions pour l'administration intérieure du couvent, dont il était chargé, remplissaient les galeries et les salles voisines de sa chambre. Il répondait à tous avec clarté, sans jamais rien omettre. Il discutait à haute voix et parlait avec chaleur, sans paraître jamais éprouver ni fatigue ni relâchement, tant étaient grandes la force de son corps et la vigueur de son esprit. « Souvent des princes et des ministres venaient « lui rendre leurs devoirs. Quand ils avaient entendu ses « conseils, tous ouvraient leur cœur à la foi ; et, abjurant « leur orgueil naturel, ils ne le quittaient point sans lui « avoir donné des témoignages sincères d'admiration et « de respect. »

Quatorze années de cette vie laborieuse devaient s'écouler encore pour le Maître de la Loi. En 659, il obtint de l'empereur Kao-Tsong la permission de se retirer avec ses traducteurs adjoints et ses disciples au palais de Yu-hoa-kong, où il espérait trouver plus de solitude. Là il entreprit la traduction épineuse et longue de la *Pradjnâpâramitâ*, dont le manuscrit indien ne contenait pas moins de deux cent mille çlokas[1]. Le livre de la *Pradjnâpâramitâ*, ou de l'Intelligence transcendante, que les Chinois appellent *Pan-jo*, était alors le plus estimé de tous les soûtras. On l'avait traduite dans les siècles précédents; mais elle était loin d'être complète, et de toutes parts on adressait au Maître de la Loi les plus vives instances pour qu'il voulût bien en faire une traduction nouvelle. Le soûtra de la *Pradjnâpâramitâ*, disait-on, avait été expliqué quatre fois par le Bouddha lui-même dans seize conférences solennelles, sur le Pic du Vautour, dans le jardin d'Anâthapindika, dans le palais du roi des Dêvas et dans le couvent des Bambous à Râdjagriha. Comme le texte était fort étendu, tous les disciples de Hiouen-Thsang le prièrent de l'abréger; et, à l'exemple des traducteurs précédents, il en aurait élagué les longueurs et supprimé les répétitions. Mais il eut un songe effrayant qui le détourna de ce projet sacrilége, et il résolut de traduire l'ouvrage entier conformément au texte indien recueilli de la bouche même de Tathâgata. Il s'en était procuré dans l'Inde trois exemplaires; mais quand il voulut commencer sa traduc-

[1] Nous ne connaissons pas cette rédaction en deux cent mille çlokas; nous ne possédons ici que les trois rédactions en cent mille çlokas, en vingt-cinq mille et en huit mille, les plus courtes étant des abrégés des plus longues. Voir l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, pages 662 et suiv., et le *Journal des Savants*, cahier de janvier 1855, p. 44.

tion, il remarqua des passages douteux et altérés. Il compara donc les trois copies et les soumit à une révision sévére. A force de soins et de zèle, il parvint à rétablir le texte dans toute sa pureté. « Quand il avait pénétré une « idée profonde, éclairci un endroit obscur ou rétabli « un passage corrompu, on eût dit qu'un dieu lui « avait communiqué la solution qu'il cherchait. Alors « son âme s'épanouissait, comme celle d'un homme « plongé dans les ténèbres qui voit le soleil percer les « nuages et briller dans toute sa splendeur. Mais, se « défiant toujours de son intelligence, il en attribuait le « mérite à l'inspiration mystérieuse des Bouddhas et des « Bodhisattvas. »

Cependant des travaux si divers et si longs avaient épuisé les forces de Hiouen-Thsang; il avait pressé autant qu'il l'avait pu la traduction de la *Pradjnâpâramitâ*, craignant que la mort ne le surprît. Quand il l'eût achevée, il dit à ses disciples :

« Si je suis venu dans le palais de Yu-hoa-kong, c'était, « vous le savez, à cause du livre de la *Pradjnâpâramitâ*. « Maintenant que ce travail est fini, je sens que ma vie « touche à son terme. Lorsque, après ma mort, vous me « conduirez à ma dernière demeure, il faut que ce soit « d'une manière simple et modeste. Vous envelopperez « mon corps dans une natte et le déposerez au sein d'une « vallée, dans un lieu calme et solitaire. Évitez le voisi- « nage d'un palais et d'un couvent; un corps aussi impur « que le mien doit en être séparé par une immense dis- « tance. »

Ses disciples tout en larmes le lui promirent, et cherchèrent à le rassurer sur une fin qui ne leur paraissait

pas si prochaine. Mais le Maître de la Loi ne s'était point trompé dans ses pressentiments. Après la *Pradjnâ*, il avait essayé de traduire un autre recueil presque aussi volumineux, le *Ratnakoûta Soûtra*, que tous les religieux du couvent désiraient vivement connaître. Il fit un grand effort sur lui-même pour acquiescer au vœu qu'on lui exprimait; mais à peine eut-il traduit quelques lignes qu'il dut fermer le livre indien, trahi par ses forces qui ne répondaient plus à son courage. Il sortit donc avec ses disciples pour offrir ses derniers hommages aux statues des Bouddhas, dans la vallée de *Lou-tchi*, aux environs du couvent. A partir de ce jour, il cessa de traduire et ne pensa plus qu'à ses devoirs religieux.

A quelque temps de là, traversant le soir le pont d'un canal situé derrière sa demeure, il tomba et se fit une écorchure à la jambe; à la suite de cet accident, il s'alita pour ne plus se relever. Quand il sentit ses forces l'abandonner et s'approcher l'instant suprême, il ordonna à un religieux de consigner par écrit les titres des livres sacrés et des traités qu'il avait traduits, formant ensemble sept cent quarante ouvrages et treize cent trente-cinq tomes. On inscrivit aussi les dix millions (le koti) de peintures du Bouddha et le millier d'images de Maitreya Bodhisattva qu'il avait fait exécuter. Il avait fait, en outre, mouler un nombre immense de statuettes de couleur unie et fait écrire mille exemplaires de divers livres sacrés. Il avait fourni des aliments et témoigné de la compassion à plus de vingt mille personnes parmi les fidèles et les hérétiques. Il avait allumé cent mille lampes et racheté plusieurs dizaines de mille de créatures. Quand le religieux eut fini d'écrire cette liste de bonnes œuvres, Hiouen-

Thsang ordonna de la lire à haute voix; puis il dit aux assistants qui le comblaient de louanges :

« Le moment de ma mort approche; déjà mon esprit « s'affaisse et semble me quitter. Il faut promptement « distribuer en aumônes mes vêtements et mes richesses, « faire fabriquer des statues et charger des religieux de « réciter des prières. »

Pour satisfaire à son désir, on donna un repas aux pauvres et l'on distribua des aumônes. Le même jour, le Maître de la Loi prescrivit à un mouleur d'élever une statue de l'Intelligence (Bodhi) dans le palais de *Kia-cheou-tien*, et ensuite il invita la multitude du couvent, ses collaborateurs et ses disciples « à dire joyeusement adieu à « ce corps impur de Hiouen-Thsang, qui, ayant fini son « rôle, ne méritait pas de subsister plus longtemps. Je « désire, ajouta-t-il, voir reverser sur les autres hommes « le mérite que j'ai acquis par mes bonnes œuvres, naître « avec eux dans le ciel des Toushitas, être admis dans la « famille de *Mi-le* (Maitreya) et servir ce Bouddha plein de « tendresse et d'affection. Quand je redescendrai sur la « terre pour parcourir d'autres existences, je désire, à « chaque naissance nouvelle, remplir avec un zèle sans « bornes mes devoirs envers le Bouddha, et arriver enfin « à l'*Intelligence sans supérieure et parfaitement accomplie* « (*Anouttara samyak sambodhi*). » Puis il prononça d'une voix mourante, en l'honneur de Maitreya, deux gâthâs, qu'il fit répéter aux personnes qui étaient près de lui. Il porta ensuite sa main droite à son menton et la gauche à sa poitrine, étendit ses jambes, les croisa et se coucha sur le côté droit. Il resta ainsi immobile jusqu'au cinquième

jour de la deuxième lune. Au milieu de la nuit, ses disciples lui demandèrent :

« Maître, avez vous enfin obtenu de naître au milieu de « l'Assemblée de Maitreya ? »

— « Oui, » répondit-il d'une voix défaillante, et quelques instants après son âme était évanouie. On était au cinquième jour de la deuxième lune de l'année 664.

L'empereur, désolé d'une telle perte, ordonna un deuil public, et résolut de faire des funérailles magnifiques au Maître de la Loi. Mais ses disciples, dociles à ses dernières volontés, avaient rapporté son corps sur des nattes grossières dans la capitale, et l'avaient déposé en attendant l'inhumation, dans le couvent de la Grande Bienfaisance, au milieu de la salle consacrée à la traduction des livres. Ce fut dans ce modeste appareil que le cercueil figura à la cérémonie funèbre, qui fut célébrée avec la plus grande pompe. Le tombeau du Maître de la Loi fut placé, selon son désir, dans une plaine au nord de la vallée *Fan-tchouen*; et l'on y éleva une tour en son honneur.

Je croirais n'être point tout à fait juste envers la mémoire de Hiouen-Thsang, si je ne disais point, avant de prendre congé de lui, tous les sentiments qu'il doit inspirer, et tout le bien qu'on doit penser de ce personnage. Quelque éloigné qu'est de nous le pauvre pèlerin, il n'en est pas moins digne de notre attention et de notre souvenir.

Ce qui doit nous frapper tout d'abord dans le caractère de Hiouen-Thsang et lui concilier toute notre sympathie, et toute notre estime, c'est l'ardeur et la sincérité de sa foi. On pourrait la lui souhaiter plus éclairée et plus raisonnable; elle ne saurait être plus vive, plus réfléchie, plus persévérante. La superstition est un grand aveuglement

de l'esprit; elle n'est point un vice du cœur, et elle peut s'allier avec les plus solides vertus. Selon le milieu où l'on naît, le siècle où l'on vit, l'éducation que l'on reçoit, les mœurs que l'on partage, on peut avoir les croyances les plus grossières, tranchons le mot, les plus absurdes, sans avoir l'âme moins pure. On peut adorer les plus stupides idoles et accepter les traditions les plus extravagantes, sans rien perdre de sa valeur morale. Un héros peut être crédule comme le dernier des hommes. Je conviens qu'il est impossible de l'être plus que le bon pèlerin chinois ; mais je le lui passe; et, au septième siècle de notre ère, on n'aurait pas à chercher beaucoup pour découvrir dans les mœurs chrétiennes, mêlées encore aux mœurs barbares, et même à celles de l'antiquité, des croyances aussi insensées et des traditions aussi niaises. Il ne faut pas être trop sévère pour autrui quand on a dans sa propre histoire de tels souvenirs et de telles ombres.

Mais, cette rançon une fois payée, je ne trouve qu'à louer dans la vie de Hiouen-Thsang; et de quelque côté que je la considère, je n'y vois que d'admirables exemples.

L'unité qui la domine ne se dément pas un seul instant; et, pendant cinquante années de suite, c'est une seule et invincible pensée qui l'inspire et qui la dirige. A l'âge de treize ans, et peut-être plus tôt encore, sa vocation se déclare; et, jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'à soixante-huit ans, il n'agit que pour la suivre, la fortifier, l'étendre et l'accomplir. Son unique vœu, disait-il dès son enfance, c'était de propager au loin la loi brillante qu'avait léguée le Bouddha ; et il n'a rien fait, pendant plus d'un demi-siècle, que servir cette loi à travers tous les obstacles, sans être jamais effrayé ni rebuté par aucun. Ce sont d'abord,

et comme entrée dans cette rude carrière, des études assidues qui disciplinent sa jeunesse et qui l'entraînent, au milieu des troubles civils, dans les diverses provinces de l'Empire ; puis, quand sa récolte de science est faite, et qu'à l'âge de près de trente ans il se sent capable d'exécuter la résolution à laquelle il s'est patiemment préparé, il entreprend ce redoutable voyage, qui le tiendra seize ans passés loin de sa patrie, et l'exposera sans cesse à tous les genres de périls, contrées inconnues et barbares, déserts où rien ne le guide que les ossements des voyageurs qui ont vainement essayé de les traverser avant lui, montagnes inaccessibles où, pendant des semaines entières, il faut marcher dans les neiges éternelles et dans les précipices, fleuves impétueux à franchir; puis, à côté de ces dangers de la nature, les dangers plus certains encore que suscitent les hommes, les attaques de brigands avides et sans pitié, les mille pièges où peut tomber un étranger, chez des peuples dont il ignore longtemps la langue ; et peut-être par-dessus tout encore ces séductions de la richesse et de la puissance, tant de fois exercées sur le pèlerin, et qu'il repousse toujours victorieusement. Rien ne peut lui faire perdre de vue un seul jour le dessein qu'il poursuit; et aux deux extrémités de sa route, il résiste au roi de Kao-Tchang et de Kânyakoubdja, comme il a résisté aux pirates du Gange, aux religieux hospitaliers de Nâlanda, comme il résistera plus tard aux offres plus séduisantes encore des empereurs chinois. Il s'instruit, il voyage, il traduit pour propager la Loi du Bouddha; voilà sa vie tout entière, aussi simple que grande, aussi modeste que laborieuse, aussi désintéressée qu'énergique.

Je demande si, dans aucune civilisation, à aucune épo-

que, même chez les nations qu'éclaire la lumière plus pure du Christianisme, on peut trouver un modèle plus complet de dévouement, de courage et d'abnégation. On peut rencontrer sans peine des intelligences mieux faites; mais je crois qu'on serait fort embarrassé de découvrir un cœur plus magnanime.

Ce qu'il y a surtout de remarquable dans la vie intime de cette âme, telle que ses disciples et ses biographes nous la montrent, c'est qu'elle n'a rien de cet égoïsme secret qu'on peut reprocher avec trop de raison à la foi bouddhique. La pensée du salut ne préoccupe point Hiouen-Thsang; et c'est à peine s'il laisse entrevoir une ou deux fois qu'il compte sur la récompense éternelle de ses labeurs. Il ne songe jamais à lui-même; il pense au Bouddha, qu'il adore de toutes les puissances de son esprit et de son cœur; il pense surtout aux autres hommes, qu'il veut éclairer et sauver; c'est un sacrifice perpétuel, dont il ne paraît pas même avoir conscience; et dans cet abandon absolu aux intérêts d'autrui, il ne se doute point qu'il fait un acte aussi sublime que naïf et sincère. Il n'a jamais le moindre retour sur sa propre personne. Dédaigner les richesses, les honneurs, le pouvoir et toutes les jouissances de la vie, est un mérite qui déjà est assez rare; mais ne point songer même au salut éternel auquel on croit fermement, en faisant tout ce qu'il faut pour en être digne, c'est un mérite plus rare et plus délicat encore; et il est bien peu d'âmes parmi les plus pieuses qui aient su pousser le désintéressement jusqu'à cette extrême limite où ne se trouve plus que la pure idée du bien. Hiouen-Thsang est une de ces âmes d'élite; et ce ne serait pas être équitable que d'hésiter à le reconnaître. On peut sourire

du singulier idéal qu'il se fait : mais il faut vénérer la conduite irréprochable que cet idéal lui inspire. Ce n'est pas seulement dans ses actes extérieurs qu'il faut l'admirer, c'est dans les motifs qui dictent ces actes et leur donnent leur valeur véritable.

Étudié à ce point de vue, le caractère de Hiouen-Thsang est un des problèmes les plus curieux qu'on puisse se proposer. Nous croyons trop que les vertus que nous possédons dans nos heureux climats, et grâce à notre civilisation accrue depuis trois mille ans, sont un apanage exclusif qui n'appartient qu'à nous; nous croyons trop que les autres siècles, les autres peuples, les autres religions surtout en ont été déshérités. Je ne suis pas suspect de partialité envers le Bouddhisme, et j'ai fait une part bien sévère à tous les vices et à toutes les erreurs qui le déshonorent. Mais il faut convenir qu'en face de tels exemples, on se sent un peu plus d'indulgence pour lui, et que, tout en détestant ses dogmes, on ne peut nier que son influence n'ait été parfois très-heureuse, si ce n'est sur les peuples, du moins sur les individus. Voilà au septième siècle de notre ère, douze cents ans environ après le Bouddha, chez un peuple dont nous faisons assez peu de cas, un de ces nobles personnages, une de ces belles existences morales qu'on peut offrir pour modèle à l'humanité. Sans partager en rien la foi étrange qui l'anime, on pourrait souhaiter à la plupart des hommes qui vivent sous une foi meilleure cette pureté de cœur, cette droiture d'intentions, cette douceur, cette charité, cette inaltérable confiance, cette générosité sans bornes, cette élévation de sentiments qui ne se démentent point dans les plus périlleuses épreuves.

Nous ne nous sommes occupé jusqu'à cette heure que de la personne de Hiouen-Thsang et des principaux incidents de sa vie. Il reste à voir ce qu'il peut nous apprendre sur les pays qu'il a parcourus, sur l'histoire de ces temps reculés, et sur l'état du Bouddhisme dans l'Inde au septième siècle de notre ère. Naturellement, il ne faut recevoir son témoignage, tout sincère qu'il est, qu'avec la plus grande réserve; le bon pèlerin est excessivement crédule, et il est fort à croire qu'il aura été plus d'une fois pris pour dupe. Mais ce dont nous pouvons être sûrs, c'est qu'il ne cherche point à nous tromper; quand il parle de ce qu'il a vu personnellement, il convient de l'écouter attentivement, sauf à rabattre de ses récits, au nom de la raison, si la raison l'exige. Le plus souvent, il faudra s'en rapporter à lui et le remercier des renseignements précieux qu'il nous transmet. Au moment où il visite l'Inde, elle est encore exclusivement Brahmanique et Bouddhique en attendant la conquête Musulmane. C'est une période très-obscure de son histoire, et Hiouen-Thsang est à peu près le seul observateur qui nous en ait appris quelque chose. Voyons ce qu'il nous en dit.

CHAPITRE DEUXIÈME

Les *Mémoires* de Hiouen-Thsang; des sources où a été puisé le *Si-yu-ki ;* l'histoire chez les Indous et les Chinois; méthode descriptive de Hiouen-Thsang; sa notice générale sur l'Inde; son itinéraire dans le Magadha; une page des *Mémoires* sur le couvent de Nâlanda. Témoignages de Hiouen-Thsang sur le Bouddha, le Nirvâna, les Conciles, et sur les rois de son temps; Hiouen-Thsang à la cour de Çilâditya, roi de Canoge, et d'une partie de l'Inde centrale; la Grande Assemblée de la Délivrance dans le Champ du Bonheur; distribution des aumônes royales; tolérance étonnante des Indous.

Je ne suivrai point Hiouen-Thsang dans ses pérégrinations aussi longues que pénibles, pour essayer de retrouver dans les lieux qu'il décrit des concordances utiles à la géographie. C'est une tâche à la fois trop spéciale et trop étendue pour que je l'entreprenne. Je la laisse à des mains pour qui ces travaux sont plus familiers [1].

Je ne m'occupe d'abord que de la composition même du *Si-yu-ki.*

Dans le grand catalogue de la Bibliothèque de l'empereur Kien-Long, le titre de l'ouvrage de Hiouen-Thsang,

[1] Voir l'excellent *Mémoire* de M. Vivien de Saint-Martin, à la suite des *Mémoires* de Hiouen-Thsang, t. II, pages 254 et suivantes, et dans les *Nouvelles Annales des voyages*, 5e série, 1853.

authentique et complet, est le suivant : « Mémoires sur « les contrées occidentales (*Si-yu-ki*), publiés sous les « grands Thang, traduits du sanscrit, en vertu d'un « décret impérial, par Hiouen-Thsang, Maître de la Loi « des trois Recueils, et rédigés par Pien-Ki, religieux du « couvent de Ta-tsong-tchi. » Il faut entendre par cette traduction du sanscrit, non pas une traduction dans le sens ordinaire du mot, mais un arrangement de matériaux sanscrits qui ont servi à Hiouen-Thsang pour composer son propre livre.

Ce qu'il nous importerait surtout de connaître, ce serait la nature véritable des ouvrages sanscrits que consultait Hiouen-Thsang, et dont il nous a transmis la substance. Mais il est assez difficile de se faire une juste idée de ces ouvrages; et c'est déjà beaucoup que nous en ayons appris l'existence. La littérature sanscrite, telle qu'elle nous est actuellement connue, ne nous offre absolument rien de pareil; et d'après les citations assez fréquentes que fait Hiouen-Thsang des Mémoires sanscrits qu'il emploie et qu'il a sous les yeux, puisqu'à plus d'une reprise il les traduit textuellement, il est clair que ces mémoires ne ressemblent que fort peu au Mahâvamsa en *pâli*, que nous a révélé M. Turnour, ni au Râdjataranguini, que nous devons à M. Troyer. Il faut donc penser qu'au septième siècle de notre ère, à l'époque où le pèlerin chinois parcourait l'Inde, la littérature sanscrite possédait un genre d'ouvrages, dont aucun n'est parvenu jusqu'à nous, et qui présentaient, dans des descriptions plus ou moins fidèles, l'histoire, la statistique et la géographie du pays. C'est là sans aucun doute une découverte fort inattendue et fort curieuse; mais elle n'en est pas moins réelle.

Comme Hiouen-Thsang rencontre des ouvrages de cette nature depuis le royaume de Koutché, au nord de l'Inde jusque dans le Magadha, où il séjourne pour les mieux étudier pendant de longues années, évidemment ces ouvrages sont fort nombreux et fort répandus. Les noms que Hiouen-Thsang leur donne sont assez variés; il les appelle tantôt des *Anciennes Descriptions*, tantôt des *Mémoires historiques*, tantôt des *Recueils d'Annales* et d'*Édits Royaux*, ou bien des *Histoires profanes*, ou bien encore simplement des *Livres des Indiens* sur tel ou tel pays, des *Mémoires sur l'Inde*, etc., etc. Hiouen-Thsang ne se borne pas à ces indications, qui sont déjà très-positives; il ne se borne même pas aux citations qu'il extrait des livres sanscrits; il nous apprend en outre la source de ces livres précieux et leur origine officielle. Dans la description générale de l'Inde, qui remplit la meilleure partie du second livre du *Si-yu-ki*, et qu'on peut trouver une excellente introduction à tout ce qui suit, Hiouen-Thsang a bien soin de nous dire, dans le chapitre consacré à la littérature, que « des fonctionnaires spéciaux sont chargés « généralement dans l'Inde de consigner par écrit les pa- « roles mémorables, et que d'autres ont mission d'écrire « le récit des événements. » Puis il ajoute : « Le recueil « d'annales et d'édits royaux s'appelle *Nîlapita*. On y « mentionne le bien et le mal, les calamités et les présa- « ges heureux. »

On ne peut donc plus en douter : l'Inde avait, du temps de Hiouen-Thsang, et longtemps avant son époque selon toute apparence, des livres d'histoire en très-grand nombre, fort détaillés, et qui répondaient dans une certaine mesure à ceux que, depuis les beaux temps de la Grèce,

n'ont cessé de rédiger tous les peuples de l'Europe civilisée. Je ne veux pas exagérer le mérite de ces annales, et j'avoue que, d'après les citations mêmes de Hiouen-Thsang, je trouve que les Indiens ont une manière assez bizarre de comprendre et d'écrire l'histoire. L'Inde n'a jamais eu d'Hérodote, de Thucydide, de Polybe, de Tite Live, de Tacite ou de Machiavel. Mais elle a eu ses historiens originaux, quels qu'ils fussent ; et c'est un fait que désormais on ne peut plus nier. Il semble donc qu'on s'est un peu trop hâté de dire que le génie indien n'avait point connu l'histoire ; et que, dans ses préoccupations constantes de l'absolu et de l'infini, il n'avait jamais songé à noter le temps qui s'écoule, et à fixer d'une manière durable le souvenir des événements qui passent. L'Inde a ressenti ce besoin comme le reste de l'humanité ; elle a tâché même de le satisfaire comme elle a pu ; et le témoignage de Hiouen-Thsang, bien qu'il soit à peu près unique, est tout à fait irrécusable à cet égard. Ce témoignage est trop souvent répété, et il s'appuie sur des autorités trop diverses pour qu'il soit possible de le révoquer en doute un seul instant.

Après avoir essayé de faire la part des emprunts de Hiouen-Thsang aux historiens sanscrits, il faut chercher, pour estimer sa propre valeur historique, ce qu'il y a ajouté de son fonds personnel. Mais d'abord, ainsi que je l'ai dit et que je le repète, on doit être fort indulgent pour sa superstition. Elle va très-souvent jusqu'au ridicule et à l'absurde, j'en conviens ; mais il faut se rappeler qu'elle s'allie en lui aux plus nobles qualités, et, sans l'enthousiasme qui l'aveugle et lui fait accepter les plus folles légendes et croire aux miracles les plus extrava-

gants, il n'aurait pas entrepris et accompli son rude et fécond voyage. Il faut penser en ceci comme le rédacteur du catalogue de la Bibliothèque de l'empereur Kien-Long : « Le *Si-yu-ki*, dit-il, cite surabondamment des faits « surnaturels et des prodiges qui ne méritent pas un exa- « men sérieux ; mais tout ce qui se rapporte aux monta- « gnes, aux rivières et aux distances itinéraires est sus- « ceptible d'être clairement vérifié. C'est pourquoi, « ajoute encore très-sensément le bibliothécaire, nous « avons fait entrer ce livre dans notre catalogue, et nous « l'avons conservé dans l'espoir qu'il pourra servir à « compléter les études comparées des savants[1]. » Pour nous, il ne faut pas nous montrer plus sévères qu'un écrivain chinois du dix-huitième siècle; et puisque les compatriotes de Hiouen-Thsang en sont arrivés à lui pardonner sa crédulité, nous pouvons bien la lui pardonner comme eux. On peut laisser de côté les récits merveilleux du pèlerin bouddhiste, et n'en profiter pas moins des renseignements si divers et si exacts qu'il nous donne quand il redevient un simple voyageur[2]?

Voici donc la méthode habituelle de Hiouen-Thsang, qui ne laisse pas d'être assez sévère, et dont la sécheresse même atteste que ses travaux ont été précédés

[1] M. Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, par Hiouen-Thsang, préface, page XXVII.

[2] Il faut dire, pour être juste, que parfois les assertions les plus singulières de Hiouen-Thsang se trouvent justifiées par des témoignages incontestables, et, par exemple, par des voyageurs de nos jours. C'est ainsi qu'en parlant des statues du Bouddha, Hiouen-Thsang leur attribue des dimensions énormes, qu'on aurait pu croire purement imaginaires. Dans bien des cas cependant il n'exagère rien, puisque dans un récit tout récent, celui de M. Robert Fortune, le voyageur cite des statues du Bouddha qui ont cent

par bien d'autres, qui lui ont servi de guides, sinon de modèles.

La narration est soigneusement divisée par royaumes, elle ne regarde d'ailleurs que l'Inde et les pays qui y sont limitrophes au nord-ouest.

Pour chacun des royaumes qu'il visite, Hiouen-Thsang donne d'abord l'étendue de l'est à l'ouest et du sud au nord. Il indique spécialement, toutes les fois qu'il le peut, les dimensions de la capitale et sa circonférence. D'où le pèlerin a-t-il emprunté des renseignements de ce genre? C'est ce qu'il ne dit point lui-même ; mais si dans certains cas on peut croire qu'il a pu s'en rapporter à son investigation personnelle, dans la plupart des cas, au contraire, il faut supposer que c'est aux traditions locales et aux ouvrages sanscrits qu'on lui communique, que Hiouen-Thsang emprunte les chiffres qu'il nous transmet avec un soin scrupuleux.

Après la mesure générale du royaume et de la capitale et l'indication des pays limitrophes, l'auteur passe à l'examen du sol dont il mentionne les productions principales, et du climat avec ses qualités caractéristiques. Il n'oublie ni les fruits qu'on y cultive, ni les mines de diverses espèces que la terre renferme. A cette description plus ou moins succincte de la nature, succède le portrait des habitants du pays; on juge leurs mœurs; on dépeint leurs vêtements; on rappelle leurs usages les plus remarquables

soixante-cinq pieds de long. Ces statues que M. Fortune a vues, et dont il parle en témoin oculaire, sont couchées comme celle que mentionne le pèlerin bouddhiste. Quelque étrange que soit une statue de ce genre, la véracité de Hiouen-Thsang, du moins à cet égard, n'est pas douteuse, quoiqu'à première vue on fût en droit de la suspecter. Voir la *Revue britannique*, numéro du mois de juin 1857, page 328.

et l'on ne manque pas de dire de quelle écriture ils se servent[1], et quelle monnaie ils emploient dans le commerce. Puis, des habitants on passe au gouvernement qui les régit; et l'on va même jusqu'à se prononcer sur le mérite du roi auquel ils obéissent, et qui n'a pas toujours le talent nécessaire pour bien remplir le poste qu'il occupe. On note avec attention les pays qui ont un code et ceux qui n'en ont point; on distingue ceux où les lois sont toutes-puissantes, et les pays où elles sont sans force.

A la suite de tous ces détails préliminaires, qu'on ne néglige jamais, on en arrive à la partie religieuse du récit. On décrit d'abord les couvents dont on précise le nombre, ainsi que le nombre des religieux qui les fréquentent et qui y séjournent. On ne manque jamais de dire à quelle secte ces religieux appartiennent, et par exemple s'ils sont de l'école du Grand Véhicule ou du Petit Véhicule. On insiste encore plus sur leurs mœurs que sur les mœurs générales des autres habitants; et l'on dit à quelle source ces religieux ont puisé les instructions sacrées et la discipline qui les dirigent. On mentionne avec admiration leur conduite chaste et sévère et leurs pratiques méritoires. S'ils vivent dans le désordre, on signale sans réserve leurs

[1] C'est ainsi que Hiouen-Thsang en remarquant que les habitanta du pays de *Sou-li* dans le royaume de Bâloukâ, au nord-ouest de l'Inde, ont peu de *Mémoires historiques*, ajoute qu'ils les lisent de haut en bas, et que l'alphabet de ces peuples se compose de trente-deux lettres (*Mémoires sur les contrées occidentales*, page 13). Plus loin (*ibid.*, page 24), il est dit que les habitants du royaume de Kaçanna ont un alpbabet do vingt cinq lettres qui se combinent ensemblo pour exprimer toutes choaca, système très-nouveau pour un Chinois, et que leurs livres écrits en travers se lisent de droite à gauche, etc., etc. Il est clair que cea deux alphabeta de vingt-cinq et trente-deux lettres, et cette écriture qui se lit de haut en bas ou de droite à gauche, n'appartiennent paa à l'Inde.

fautes qu'on blâme; on va même jusqu'à spécifier les aliments dont ils se nourrissent; car c'est là un point capital de la discipline bouddhique, qui ne reconnaît que trois aliments purs et défend étroitement tous les autres.

Après les couvents et les religieux, on s'occupe des ouvrages que suivent ou que composent les diverses écoles; on rappelle les titres plus ou moins fameux de ces ouvrages, et l'on analyse parfois en quelques mots la doctrine qu'ils renferment, soit pour l'approuver, soit pour la combattre. Sous le rapport de ces indications littéraires, les *Mémoires* de Hiouen-Thsang sont naturellement moins riches que la biographie rédigée par ses deux disciples; mais les deux ouvrages se complètent mutuellement; et réunis, ils contiennent avec abondance des renseignements de cette espèce, qui ne sont pas moins instructifs que tous les autres.

Mais la partie du récit à laquelle le voyageur a donné le plus de développements, c'est celle qui concerne le Bouddha, les souvenirs qu'a laissés presque partout sa présence personnelle, plus ou moins avérée, les monuments de toute sorte élevés en son honneur ou pour son culte, les reliques conservées de son corps adorable, les légendes qu'a recueillies ou inventées sur lui la piété plus ou moins intelligente des fidèles, les traditions merveilleuses sur ses principaux disciples, sur les événements les plus importants, sur les princes les plus illustres, sur les docteurs les plus autorisés, etc., etc. C'est là le côté faible du bon pèlerin.

Pour compléter l'idée qu'on doit se faire des *Mémoires* de Hiouen-Thsang, et comme spécimen de sa manière, je

m'arrête plus particulièrement à la description générale de l'Inde.

Hiouen-Thsang, après avoir décrit trente-quatre royaumes, dans le premier livre de ses *Mémoires*, depuis le royaume d'Agni ou Akni jusqu'à celui de Kapiça, arrive dans le royaume de Lampâ, aujourd'hui Laghman. Avec le royaume de Lampâ, commence l'Inde proprement dite, au delà des Montagnes-Noires ou de l'Hindou Kouch. Voilà donc le pèlerin entré, après bien des traverses, dans le pays qu'il est venu chercher de si loin, le pays de la foi sainte. On dirait qu'avant de décrire ce sol sacré du Bouddha, le Maître de la Loi se recueille, et que, sur le point d'entrer dans les détails de son exploration, il veut jeter une vue d'ensemble sur son sujet, qu'il aborde avec l'attention la plus respectueuse. De là, dans les *Mémoires*, cette notice sur l'Inde, qui renferme tant de faits aussi exacts que curieux, et qui en est certainement la partie la plus remarquable. Il faut voir comment, au septième siècle, l'Inde, prise en masse, se présentait à l'observation des voyageurs qui venaient pieusement la visiter, et de quelle nature étaient les souvenirs de tout genre qu'elle leur laissait comme l'expression résumée de sa physionomie la plus générale.

Hiouen-Thsang s'occupe d'abord du nom même du pays; et il constate, après avoir discuté les formes diverses et confuses données à ce nom, qu'il faut, avec les Indiens eux-mêmes, appeler la contrée qu'ils habitent In-tou (Indou). C'était ainsi que cette contrée s'appelait déjà douze cents ans avant Hiouen-Thsang; et l'on sait qu'Hérodote, qui est le premier des historiens à en parler, ne la connaît point sous une autre dénomination. Mais comme le

mot d'*Indou*, en sanscrit, n'est pas seulement l'analogue ou l'origine du nom de l'Inde, mais que, dans son acception ordinaire, il signifie aussi la *lune*, Hiouen-Thsang cherche, d'après les traditions locales, quel rapport on peut établir entre l'Inde et la lune.

Après une explication, moitié philologique, moitié historique, qu'il faut laisser pour ce qu'elle est, Hiouen-Thsang essaye de donner la dimension approximative de l'Inde, ou, comme il dit, des Cinq-Indes. Il en porte la circonférence totale à quatre-vingt-dix mille li. Or, comme le li répond à peu près à un treizième de lieue, la circonférence de l'Inde entière serait, à ce compte, de sept mille lieues environ. Cette évaluation mérite quelque attention, venant de la part d'un homme qui a parcouru personnellement la meilleure partie de l'Inde pendant de longues années, et qui pouvait se procurer, sur ce point spécial, une foule de renseignements. Cependant, d'après les recherches les plus récentes, le chiffre qu'indique Hiouen-Thsang pour la circonférence de l'Inde est certainement très-exagéré. Mais il faudrait aussi savoir bien précisément ce qu'il entend par les Cinq-Indes, et quelles sont toutes les contrées qu'il renferme dans ce vaste cercle. Aujourd'hui même cette délimitation est assez incertaine; et, ce qui le prouve, c'est que très-souvent encore on parle de l'Inde en deçà du Gange et de l'Inde transgangétique.

Hiouen-Thsang connaît d'ailleurs très-bien la configuration géographique de l'Inde. « De trois côtés, dit-il, elle « est bornée par une grande mer; au nord, elle est ados- « sée à des montagnes neigeuses (Himâlaya). Elle est large « au nord et resserrée au midi; sa figure est celle d'une

« demi-lune. » Il eût peut-être mieux valu dire : « la figure d'un triangle, » comme nous le disons d'ordinaire. Mais ces indications, toutes vagues qu'elles sont nécessairement, n'en sont pas moins justes au fond; et le voyageur chinois parle ici comme un homme qui a sous les yeux des cartes de géographie assez fidèles, et qui veut donner une idée générale de ce que ces cartes représentent.

Hiouen-Thsang établit positivement que l'Inde est, de son temps, divisée en soixante-dix royaumes. Il est difficile de savoir jusqu'à quel point ce nombre est exact, bien que le voyageur ait visité lui-même et décrit la plus grande partie des royaumes indiens Ce qui ressort clairement de cette indication, c'est que l'Inde est partagée, au septième siècle de notre ère, en une foule de petites dominations plus ou moins indépendantes les unes des autres. Ces divisions du territoire varient nécessairement beaucoup, et, suivant l'habileté ou l'audace d'un de ces petits souverains, le domaine d'un royaume s'accroît aux dépens de quinze ou vingt royaumes voisins. Mais, après la mort du conquérant, toutes les souverainetés locales reparaissent avec la dissolution de l'empire passager qui les avait absorbées pour un moment. Le pays revient alors au morcellement politique, qui semble lui être à peu près aussi naturel qu'il l'a été à la Grèce elle-même.

Aujourd'hui, et malgré l'uniformité d'une obéissance commune sous le gouvernement anglais, la presqu'île n'est guère moins divisée. Les races, les langues, les religions, les sectes, les mœurs y sont encore très-diverses; les petits États y sont toujours très nombreux et très-différents les uns des autres, sous la force à laquelle ils sont tous égale-

ment tenus de se soumettre. On n'aurait pas grand'peine à retrouver, dans les vastes possessions de la couronne d'Angleterre et dans les districts qu'elle a dû y conserver, les éléments des soixante-dix États dont a parlé Hiouen-Thsang, qui existaient sans doute longtemps auparavant, et qui ont duré longtemps encore après lui.

L'auteur, pour mieux faire comprendre ce qu'il a dit sur l'étendue de l'Inde, essaye de donner la nomenclature des mesures principales dont on se sert dans le pays ; et, par une suite assez logique, il passe aux divisions du temps et aux noms des saisons et des mois, qu'il compare soigneusement aux divisions analogues qui sont en usage dans la Chine.

Après ces généralités, Hiouen-Thsang expose la construction des villes et des villages, des édifices publics, des couvents et des maisons particulières. Puis il entre dans les habitations, et il parle des lits et des siéges et des ornements intérieurs. Il attache une assez grande importance aux vêtements dont les différentes classes des Indiens sont couvertes, et il s'arrête avec une sorte de complaisance à détailler les vêtements des Çramanas, c'est-à-dire des Bouddhistes, après avoir dit quelques mots de ceux des hérétiques ou des Brahmanes. Il insiste sur la propreté excessive des Indiens, et ce trait du caractère national qui le frappe est en effet tellement marqué, qu'un observateur un peu attentif ne peut le passer sous silence. De nos jours, les Indous sont, sous ce rapport, ce que Hiouen-Thsang les a vus, ce que les virent les compagnons d'Alexandre ; et, dans les insurrections militaires qui ont récemment éclaté, le motif ou le prétexte des révoltés était une souillure corporelle que leur imposait,

disaient-ils, la discipline, et qu'ils ne voulaient point subir.

Aux détails purement matériels succède la description morale et littéraire de l'Inde, et le pélerin chinois, instruit comme il l'est lui-même, donne à cette partie de son récit toute l'importance qu'elle mérite. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, malgré sa ferveur de Bouddhiste, il rend pleine justice aux lumières et aux travaux des Brahmanes, dont il s'occupe en premier lieu. Il expose l'écriture admirable dont ils se servent depuis que le dieu *Fan* (Brahma) la leur a enseignée, les qualités de leur langue harmonieuse, les livres principaux qu'ils étudient, les Védas en tête, la durée des études qui se prolongent jusqu'à l'âge de trente ans, les honneurs et la gloire dont les savants et les sages sont entourés, etc. Si le Maître de la Loi parle avec tant d'estime des Brahmanes, qu'il considère comme des hérétiques, on peut croire qu'il épargne encore moins les éloges à ses frères les Bouddhistes. Il rappelle les dix-huit écoles qui partagent le Bouddhisme et y entretiennent la lutte et la vie, la discipline sévère à laquelle les religieux s'astreignent, les livres sacrés du Bouddha, qui sont répartis dans douze collections différentes, les honneurs proportionnels qu'on rend à ceux qui connaissent ces livres précieux plus ou moins profondément, et surtout à ceux qui savent défendre éloquemment la Loi dans les discussions solennelles, la honte qui attend les docteurs qui sont vaincus dans la controverse, enfin l'excommunication qui frappe sans pitié ceux que les remontrances et les réprimandes n'ont pu ramener au bien.

Hiouen-Thsang indique en quelques lignes la distinction des castes, et il ne s'arrête, comme on le fait d'ordinaire, qu'aux quatre principales, parce qu'il serait trop long de

faire connaître les autres en détail, ainsi qu'il le dit lui-même. Il analyse brièvement les lois du mariage parmi les Indiens; et il a bien soin de noter l'horreur qu'ils ont pour les secondes noces de la femme. Dès qu'une femme s'est une fois mariée, il lui est expressément défendu jusqu'à la fin de sa vie d'avoir un second époux.

On sait que cette loi, sanctionnée par un usage inflexible, s'est perpétuée jusqu'à ce moment; et tout récemment les journaux anglais de l'Inde nous ont appris comme un fait inouï, et comme une grande victoire de la civilisation sur des préjugés invétérés, qu'une jeune veuve indoue venait de convoler en secondes noces. C'est un progrès immense que les autorités anglaises ont obtenu après de grands efforts, et dont elles sont aussi fières que d'avoir enfin aboli la coutume atroce des sutties.

Hiouen-Thsang s'occupe ensuite des familles royales qui se composent ordinairement des kshattriyas, des soldats répartis dans les quatre corps différents de l'armée, infanterie, cavalerie, chars et éléphants; des généraux qui les commandent, et des armes dont ils se servent depuis des siècles, etc. Après la guerre, l'auteur passe à l'administration de la justice; il indique les pénalités principales, et il décrit avec assez de détails les épreuves judiciaires, dont l'Inde s'est servie bien longtemps avant que notre moyen âge découvrît ou renouvelât cette monstrueuse procédure. Le pauvre pèlerin bouddhiste semble admirer beaucoup cette manière infaillible et simple « de « fermer la voie de tous les crimes. »

Après quelques détails sur les neuf manières de témoigner le respect, depuis la simple politesse des paroles jusqu'à la prosternation des quatre membres et de la tête,

Hiouen-Thsang traite des funérailles et des divers modes de rendre les derniers devoirs. Il n'oublie pas l'étrange coutume du suicide par immersion dans le Gange; et il estime qu'un vieillard sur dix met fin à ses jours par ce moyen que la superstition lui offre de s'assurer la vie éternelle.

Enfin, Hiouen-Thsang consacre trois derniers chapitres à quelques considérations générales, qui ne se lient pas très-bien entre elles, sur l'administration publique, sur l'agriculture et sur les métaux précieux de toute sorte que l'Inde produit en abondance.

D'après l'analyse que je viens de faire de sa Notice sur l'Inde, et que j'ai tenu à montrer dans toutes ses parties, on doit voir assez nettement quel est le procédé de l'auteur chinois et quel est son mérite. Au fond, la manière de comprendre les choses et de les présenter est tout à fait analogue à notre propre manière; et un voyageur de nos jours qui irait explorer l'Inde pour la décrire sous tous ses aspects, ne pourrait adopter une autre marche. Il en est même plus d'un sans doute dont la méthode ne serait pas aussi claire et aussi sûre que celle de Hiouen-Thsang; et je ne crois pas faire tort aux touristes de notre temps en disant que tous n'ont pas l'esprit aussi juste et aussi droit. Rien n'est approfondi, j'en conviens, dans les recherches du pèlerin chinois; mais tout y est indiqué et tout y est rangé dans un ordre convenable. C'est beaucoup; et quoique la science avec ses exigences actuelles, puisse trouver à redire à bien des choses, c'est un phénomène très-curieux que ce talent d'exposition d'auteurs chinois du septième siècle de notre ère. A cette même époque, personne en Europe n'eût été capable de faire de tels livres; et j'ai voulu si-

gnaler encore une fois ce singulier mérite des écrivains de la Chine, dont en général on ne se doute guère.

Je laisse de côté l'itinéraire de Hiouen-Thsang depuis son entrée dans l'Inde du nord-ouest jusqu'à son arrivée dans le Magadha. Mais il convient de s'arrêter à ce dernier pays, qu'on pourrait appeler la Judée du Bouddhisme.

Le dévot pèlerin a cru devoir donner à la description de cette sainte contrée deux livres entiers du *Si-yu-ki*, c'est-à-dire le sixième de tout son ouvrage. Il ne faut pas nous en plaindre, et les détails dans lesquels il entre sont d'une précision et d'une étendue qui pourront être extrêmement utiles à la future exploration des localités qu'il a si bien décrites. Voici les points principaux de l'itinéraire de Hiouen-Thsang dans le Magadha; on peut le suivre pas à pas sur la carte spéciale qu'en a dressée M. Vivien de Saint-Martin.

En quittant le Népâl et le royaume de Vaiçâlî, Hiouen-Thsang passe le Gange à Pâtalipouttra[1] (la Palibothra des Grecs, le Patna actuel), et il se dirige au midi. Il traverse une première fois la Nairandjanâ, et visite les ruines des couvents de Tilaçâkya, de Gounamati, de Çîlabhadra, etc. Il traverse une seconde fois la Nairandjanâ au sud-ouest, et il atteint la ville de Gayâ, habitée déjà presque entière-

[1] Hiouen-Thsang recueille et cite tout au long une légende populaire qui explique l'origine du nom de Pâtalipouttrapoura. *Pâtali* est, en sanscrit, le nom d'un arbre à fleurs très-odorantes (*Bignonia suaveolens*, du dictionnaire de Wilson). La légende raconte que, sous un arbre de cette espèce, se maria et vécut longtemps un jeune Brahmane. L'arbre fut ensuite miraculeusement changé en un édifice majestueux que le roi vint habiter avec toute sa cour. Comme la ville avait été bâtie par les esprits en faveur du fils du Brahmane né sous cet arbre, on appela ce lieu : « La ville du fils du Pâtali. » Pâtalipouttra prit une importance nouvelle lorsque le grand Açoka en fit sa capitale au lieu de Râdjagriha.

ment par des Brahmanes à l'époque où il la visite. C'est aux environs de Gayâ et dans les montagnes qui l'avoisinent que se trouvent deux des monuments les plus vénérés de la religion bouddhique : l'arbre sous lequel le jeune Siddhârtha parvint, après six ans d'austérités effrayantes à l'état de Bouddha parfaitement accompli (Bodhidrouma), et le Trône de diamant, l'Estrade de l'intelligence (Vadjrâsanam, Bodhimanda), le tertre où s'assit le Tathâgata pour entrer dans l'extase dite de Diamant (*Vadjrasamâdhi*). Ces lieux sont pleins de monuments tellement nombreux que le pieux voyageur doit renoncer à les citer tous, après en avoir décrit une foule. Partout où le Bouddha a porté ses pas, on a élevé des stoûpas pour perpétuer de si grands et si chers souvenirs.

De Gayâ, Hiouen-Thsang reprend sa route au nord-est, en traversant de nouveau la Nairandjanâ; il atteint la montagne appelée Koukkoutapada ou Gouroupada. Il contourne ensuite à l'est la montagne élevée d'où le Bouddha contempla pour la dernière fois le Magadha avant de se rendre à Kouçinagara pour y mourir. Il franchit une autre montagne appelée Bouddhavana, puis la grande forêt de Yashtivana, non loin de laquelle se trouvent deux sources thermales, et il arrive au milieu de hautes montagnes à la ville de Kouçâgârapoura, qui était située juste au centre du Magadha. En marchant toujours au nord-est, il atteint la ville de Râdjagriha, illustre par le premier Concile qu'y réunit le grand Kâçyapa, après la mort du Bouddha.

A trois ou quatre lieues au nord, il trouve le fameux couvent de Nâlanda, où il devait séjourner cinq années. En s'éloignant de Nâlanda, le pèlerin se dirige au nord

est pour regagner le Gange, et, sortant du Magadha, il arrive au royaume de Hiranyaparvata.

Tel est, en abrégé, l'itinéraire de Hiouen-Thsang dans le Magadha; et, ainsi que je l'ai dit, je ne doute pas qu'à l'aide de la *Biographie* et des *Mémoires*, quelque voyageur intelligent, amené dans ces lieux par une curiosité bien légitime, ne puisse y retrouver tous les incidents naturels qu'y a notés le pèlerin chinois, et les ruines de la plupart des monuments dont il a parlé pour les avoir vus lui-même[1].

Ainsi qu'on devait s'y attendre, les *Mémoires* sont très-loin de nous donner, sur cette magnifique retraite de Nâlanda, le séminaire bouddhique le plus fréquenté de la presqu'île, les détails minutieux qu'offre la *Biographie*, rédigée par les élèves habiles et bienveillants du Maître de la Loi. Les *Mémoires* gardent, en parlant de Nâlanda, leur laconisme officiel; mais cependant le tableau qu'ils tracent de cette grande école est frappant; et je ne puis résister au plaisir de reproduire ce passage. Il est un des plus remarquables des *Mémoires*, et il confirme pleinement tout ce que nous savons déjà.

« Les religieux, au nombre de plusieurs mille, dit « Hiouen-Thsang ou le rédacteur, quel qu'il soit, du *Si-yu-* « *ki*, avaient tous des talents distingués et une grande in- « struction. Il y en avait plusieurs centaines qui, par leur « vertu, se faisaient estimer des contemporains, et dont « la réputation volait jusque dans les autres pays. Leur

[1] Déjà des explorations intéressantes ont été faites dans le Magadha, celle de sir Francis Buchanan (Hamilton) en 1810, aux frais de la Compagnie des Indes, et celle du major Kitloe en 1847. Mais, pour des causes diverses, ces explorations ne pouvaient produire les résultats désirables.

« conduite était pure et ils suivaient fidèlement les pré-
« ceptes de la discipline. La règle de ce couvent était très-
« sévère ; aussi la multitude des religieux se conduisait-
« elle avec une sagesse irréprochable. Les royaumes des
« Cinq-Indes les admiraient et les prenaient pour modèles.
« Ceux qui leur demandaient des leçons et discutaient sur
« des matières profondes ne trouvaient jamais les jours
« assez longs. Du matin au soir, ils s'avertissaient mu-
« tuellement ; les jeunes et les vieux se perfectionnaient
« les uns les autres. S'il y avait des hommes incapables
« de traiter les matières abstraites des Trois Recueils,
« ils étaient comptés pour rien et se voyaient couverts de
« honte. C'est pourquoi les étudiants étrangers qui dési-
« raient acquérir de la réputation, venaient tous dans ce
« couvent pour éclairer leurs doutes; et bientôt l'éloge de
« leurs talents se répandait au loin. C'est pourquoi aussi
« ceux qui voyageaient en usurpant leur nom obtenaient
« des honneurs distingués. Si un homme d'un autre pays
« voulait entrer et prendre part aux conférences, le
« gardien de la porte lui adressait des questions diffi-
« ciles. Le plus grand nombre était réduit au silence et
« s'en retournait. Il fallait avoir approfondi les livres an-
« ciens et modernes pour obtenir d'y entrer. En consé-
« quence, les étudiants qui voyageaient pour leur instruc-
« tion avaient à disserter longuement pour montrer leur
« capacité. Il y en avait toujours sept ou huit sur dix qui
« se trouvaient éliminés. Si les deux ou trois autres
« avaient paru instruits, on les interrogeait tour à tour
« au milieu de l'assemblée, et l'on ne manquait pas de
« briser la pointe de leur esprit et de faire tomber leur
« réputation. Mais ceux qui avaient un talent élevé et une

« vaste érudition, une forte mémoire et une grande capa-
« cité, une vertu brillante et une intelligence supérieure,
« associaient leur gloire à celle de leurs devanciers, et sui-
« vaient leurs exemples. »

Ici les *Mémoires* nomment expressément quelques-uns des religieux les plus savants de Nâlanda ; puis ils ajoutent :

« Ces hommes d'un mérite éminent étaient connus de
« tous; par leur vertu, ils effaçaient leurs prédécesseurs ;
« et leur science embrassait toutes les régles des anciens.
« Chacun d'eux avait composé une dizaine de traités et de
« commentaires qui circulaient partout avec éclat, et
« jouissaient, de leur temps, d'une haute estime. Tout au-
« tour des couvents, on comptait une centaine de monu-
« ments sacrés. Pour abréger, nous en citerons seulement
« deux ou trois. »

Nous ne suivrons pas Hiouen-Thsang dans cette description, qu'il fait beaucoup plus longue qu'il ne se le promet ; nous ne le suivrons même pas dans le reste de son voyage à travers la presqu'île. Dans les trois derniers livres du Xe au XIIe, le voyageur continue son chemin sur les bords du Gange jusqu'à l'embouchure ; il descend en s'éloignant plus ou moins de la côte jusqu'à Kântchîpoura; il traverse la presqu'île de l'est à l'ouest, et remonte au nord-ouest jusqu'à l'Indus pour regagner, par l'Hindou-Koush et par les royaumes du nord, les frontières de la Chine, qu'il retrouve à l'extrémité du royaume de Koustana. Cette immense tournée, depuis le Magadha, ne comprend pas moins de soixante royaumes, que les *Mémoires* décrivent tour à tour avec la méthode que l'on sait.

Voici, d'ailleurs, la manière simple et touchante dont

ils se terminent après tant et de si curieux développements :

« Nous avons fait connaître, disent-ils, les montagnes et « les rivières, examiné les territoires et exposé les mœurs « douces ou farouches des habitants, en y rattachant la « nature du climat et du sol. La conduite des hommes « n'est pas partout uniforme ; leurs goûts et leurs anti- « pathies ne sont pas toujours les mêmes. Il y a des faits « qu'il est difficile de vérifier à fond ; et il n'est pas pos- « sible d'en parler exactement d'après ses souvenirs. A « mesure que le voyageur parcourait les pays, il en a « écrit une notice sommaire ; il a recueilli les témoigna- « ges fournis par les oreilles et les yeux, et noté fidèle- « ment les peuples qui désiraient se soumettre à l'Empe- « reur de la Chine.

« Dans les pays qui ont été témoins de sa noble con- « duite, tout le monde a admiré sa vertu accomplie. Pour- « rait-on le comparer simplement à ces hommes qui sont « allés en mission avec un seul char et qui ont parcouru « en poste un espace de mille li ? »

Telle est la fin du *Si-yu-ki* ou *Mémoires sur les contrées occidentales*.

Il est de toute évidence, par ce dernier passage, que ce ne peut pas être Hiouen-Thsang qui parle ainsi de lui-même. Un tel éloge de sa propre vertu ne vient pas de lui, et sa modestie, attestée de tant de façons, ne lui aurait jamais permis la naïveté d'un tel panégyrique.

On vient de voir que les *Mémoires* sont beaucoup plus riches que la biographie sous le rapport de la statistique, de l'histoire et de la géographie. Mais ce qui doit causer davantage d'étonnement, c'est que les *Mémoires* sont

aussi beaucoup plus riches en légendes de tout ordre. On se ferait difficilement une idée d'une crédulité aussi aveugle que celle des Bouddhistes, ou plutôt, pour être juste, aussi inepte. On peut, assez ordinairement, dans les légendes populaires, excuser l'extravagance du fond par la grâce des détails et de la forme. Parfois une intention délicate, quoiqu'à peine indiquée, rachète bien des trivialités et des folies. Mais il y a ceci de particulier et de vraiment déplorable dans nombre de légendes bouddhiques, qu'il est impossible d'y découvrir le moindre sens; et que ce sont de pures aberrations dont rien ne vient compenser l'incomparable démence.

On pourrait, dans les *Mémoires* de Hiouen-Thsang, en citer un aussi grand nombre qu'on voudrait, et c'est par centaines qu'il serait facile de les compter. En voici quelques-unes prises au hasard, ou plutôt voici celles qui se présentent les premières et dès le début de l'ouvrage.

Le grave historien vient d'atteindre le royaume de Koutché, non loin des montagnes appelées aujourd'hui Mousour-Dabaghan et non loin du lac Témourtou ou Issikoul. Il a donné, avec une exactitude toute chinoise, les dimensions de ce royaume et de sa capitale. Il a décrit le climat et les productions du sol, fertile en fruits, en froment, en minéraux de tout genre. Il a dépeint les mœurs des habitants, qui ne manquent ni de douceur ni de vertu, et qui même ont beaucoup de goût pour les beaux-arts. Il a rappelé une coutume bizarre, subsistant même encore aujourd'hui chez ces peuples, qui aplatissent la tête des enfants nouveau-nés en la pressant avec une planchette. L'historien est même allé plus et il a porté un jugement assez sévère sur le roi de

cette contrée, qui manque de prudence en même temps que de capacité, et qui se laisse dominer par de puissants ministres. Enfin il vient de faire l'éloge des couvents, au nombre d'une centaine environ, où il a trouvé les religieux soumis à la discipline la plus régulière, et se livrant à la pratique des œuvres méritoires.

Il semble que le récit est monté au ton le plus sérieux, et que les réalités dont il a été question jusqu'à présent ne comportent guère le mélange des rêveries bouddhiques. Mais tout à coup l'histoire fait place à la légende suivante :

« Au nord d'une ville qui est située sur les frontières « orientales du royaume, il y avait jadis devant un temple « des dieux un grand lac de dragons (Nâgahrada). Les « dragons se métamorphosèrent et s'accouplèrent avec « des juments. Elles mirent bas des poulains qui te- « naient de la nature du dragon. Ils étaient méchants, « emportés et difficiles à dompter ; mais les rejetons de « ces poulains-dragons devinrent doux et dociles. C'est « pourquoi ce royaume produit un grand nombre d'ex- « cellents chevaux. »

On entrevoit bien, au travers de cette absurde légende, quelques traces de faits réels ; et il est assez probable que cette contrée de Koutchè était renommée par ses coursiers, et que dans un temps assez récent, la horde des Turcs y avait exercé d'affreux ravages. Mais quelle transformation bizarre ! Quel charme, à défaut de raison a ce conte insensé ? Quel sens caché peut-il révéler ? Quelle explication donne-t-il de faits beaucoup plus simples que lui et parfaitement intelligibles, qu'il prétend sans doute remplacer et embellir ?

Après cette légende historique et nationale, citons-en une autre toute religieuse.

Hiouen-Thsang rencontre un stoûpa sur le bord d'un fleuve. Ce stoûpa a été construit en ce lieu pour consacrer le souvenir d'un des actes méritoires de l'Honorable du siècle. « Jadis, du temps du Bouddha, dit Hiouen-« Thsang, cinq cents pêcheurs s'étant associés ensemble, « se livraient à la pêche des habitants des eaux. Un jour, « dans le courant de ce fleuve, ils prirent un grand poisson « qui avait dix-huit têtes, pourvues chacune de deux yeux. « Au moment où les pêcheurs s'apprêtaient à le tuer, le « Tathâgata, qui se trouvait alors dans le royaume de « Vaiçâlî, les aperçut avec sa vue divine. Se sentant ému « de pitié, il profita de ce moment pour les convertir; et, par « suite de cette circonstance, il ouvrit leur cœur à la foi. « Alors, s'adressant à la grande multitude, il dit : « Dans « le royaume de Vridji, il y a un grand poisson ; je veux « le conduire dans la bonne voie, afin d'ouvrir l'esprit aux « pêcheurs ; il faut que vous connaissiez les circonstances. » Voilà donc le Tathâgata qui, laissant la multitude à Vaiçâlî, s'élance dans l'air et vient à Vridji trouver les pêcheurs, qu'il avait vus de trente lieues de là. Arrivé sur le rivage du fleuve, il engage les pêcheurs à ne pas tuer ce poisson, auquel il veut, dit-il, ouvrir la voie du bonheur en lui révélant son ancienne existence. Le Bouddha interroge alors le poisson, qu'il rend capable de parler la langue des hommes, et il lui demande quel crime il a commis dans une existence précédente pour rouler ainsi dans une mauvaise voie et recevoir cet ignoble corps. Le poisson confesse ses crimes avec un profond repentir. Il était jadis un Brahmane plein d'orgueil et d'insolence

qui ne respectait point la loi des Bouddhas. Mais maintenant il reconnaît sa faute; et le Bouddha, pour le récompenser, le fait renaître dans le palais des dieux. Le poisson, sous cette forme divine, vient remercier le Tathâgata; il se prosterne à ses pieds; il tourne respectueusement autour de lui et lui offre des fleurs célestes d'un parfum délicieux. « L'Honorable du siècle, continue Hiouen-« Thsang, écho fidèle de la tradition, l'Honorable du « siècle cita cet exemple aux pêcheurs et leur expliqua la « Loi excellente. Alors, ouvrant leur cœur avec émotion, « ils lui témoignèrent un respect sincère et un profond « repentir. Ils déchirèrent leurs filets, brûlèrent leurs « bateaux, revinrent à la vérité et reçurent la foi. Après « avoir revêtu des habits de couleur et entendu la su-« blime doctrine, ils renoncèrent à la corruption du « monde et obtinrent tout le fruit de la sainteté. »

Je ne veux pas pousser plus loin ces citations, que je pourrais très-aisément multiplier; mais j'ai hâte de dire qu'on peut aussi trouver dans les *Mémoires* de Hiouen-Thsang bien d'autres légendes d'un tout autre caractère, et qui sont d'abord beaucoup plus raisonnables, et qui, selon toute apparence, sont exactes dans les souvenirs qu'elles conservent.

En interrogeant Hiouen-Thsang sur l'histoire, après l'avoir interrogé sur la géographie et la religion, il faut bien distinguer les faits qu'il peut attester pour les avoir observés lui même, et ceux qu'il rapporte d'après des traditions plus ou moins authentiques.

Le plus grave de tous, c'est l'époque du Nirvâna, c'est-à-dire de la mort du Bouddha. A quelle date le pèlerin chinois la fait-il remonter, en la demandant soit aux po-

pulations au milieu desquelles il vit, soit aux monuments qu'il explore, soit aux docteurs de la Loi qui l'instruisent, et dont il reçoit les leçons pendant plus de quinze ans ?

On sait qu'aujourd'hui tous les indianistes sont à peu près d'accord pour rapporter la mort du Bouddha à l'an 543 avant l'ère chrétienne. Ainsi le Nirvâna est de douze cents ans environ antérieur au temps de Hiouen-Thsang, puisqu'il voyage de l'an 629 à l'an 645 de notre ère. Mais quelle est l'opinion de Hiouen-Thsang lui-même, ou plutôt quelle tradition a-t-il trouvée encore subsistante dans les lieux où le Bouddha avait vécu, et où il était mort ?

Hiouen-Thsang traite deux fois entre autres de l'époque de Nirvâna. Une première fois, il est dans le royaume de Kouçinagara; il vient de passer la rivière Adjitavati, à quelque distance de la capitale, et il a devant lui, dans la forêt qu'il traverse, les quatre Sâlas d'une hauteur égale, sous lesquels, disait-on, le Tathâgata rendit le dernier soupir. Dans un vihâra voisin, se trouve une statue représentant *Jou-laï* au moment où il vient d'entrer dans le Nirvâna; il est couché, la tête tournée vers le nord. Non loin de là s'élèvent un stoûpa haut de deux cents pieds et une colonne de pierre, qu'on attribue au roi Açoka. Mais Hiouen-Thsang cherche en vain la mention de l'année et du mois où ce grand événement s'est accompli. Les deux monuments sont muets, et, dans sa pieuse sollicitude, il veut suppléer à leur silence. Après avoir rapporté que le Bouddha est demeuré dans le monde jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans, et qu'il l'a quitté, selon les uns, le quinzième jour de la seconde moitié du mois Vaiçâkha

(avril-mai), et selon d'autres dans la seconde moitié du mois Kârtika (octobre-novembre), il ajoute :

« Depuis le Nirvâna jusqu'aujourd'hui les uns comptent « douze cents ans; les autres quinze cents ans; il y en a « enfin qui affirment qu'il s'est écoulé plus de neuf cents « ans, mais que le nombre de mille ans n'est pas encore « accompli. »

Entre ces opinions différentes, Hiouen-Thsang ne croit pas devoir se prononcer; il les cite sans les juger ; et, selon toute apparence, il s'en serait tenu à l'estimation moyenne. C'est du moins celle dont il semble se rapprocher dans une circonstance moins solennelle, où il parle pour la seconde fois de l'époque du Nirvâna. Il est dans un des royaumes de l'Inde méridionale (*T'o-na-kie-tse-kia*, Dhanakatchéka ?), et à l'ouest de la capitale il visite un couvent bâti sur une montagne par un des anciens rois du pays, en l'honneur du Bouddha. Ce couvent, quoique magnifique, est désert, et il y a longtemps que personne ne l'habite plus. « Pendant mille ans après le Nirvâna, il « avait reçu une foule nombreuse de religieux et de « laïques; mais depuis une centaine d'années (si l'on en « croit les récits populaires) les esprits des montagnes « ont changé de sentiments et y font sans cesse éclater « leur violence et leur colère ; les voyageurs, justement « effrayés, n'osent plus aller dans ce couvent, et voilà « pourquoi l'on n'y voit plus ni religieux ni novices. » Ainsi, à l'époque où le voyageur passe dans cette contrée, le Nirvâna compte de onze à douze cents ans, à ce que l'on croit communément.

On peut donc affirmer, sans crainte d'erreur, que la mort du Bouddha se rapporte, pour Hiouen-Thsang, à la

même date à peu près que pour nous. C'est là, il faut bien le savoir, un résultat des plus importants; et si l'on pense aux obscurités qui planent encore sur cette question capitale, les indications recueillies par Hiouen-Thsang doivent paraître d'autant plus précieuses qu'on ne pouvait guère s'attendre à une si étroite concordance.

Il faut en remarquer une autre, qui n'est pas moins grave. Il n'est pas un détail de la vie bien connue du Bouddha que Hiouen-Thsang n'ait rappelé. Depuis les traits les plus fameux de son enfance et de sa jeunesse jusqu'aux actes les plus décisifs de sa vie et jusqu'à sa mort, la piété du missionnaire n'a rien omis, parce qu'il a trouvé partout la trace de ces souvenirs dans les stoûpas, dans les vihâras, dans les colonnes, dans les ruines des cités, dans les rochers des montagnes, dans les arbres des forêts. La naissance et l'éducation du Bouddha à Kapilavastou, ses rencontres à Loumbinî, sa fuite du palais paternel, sa liaison avec Bimbisâra, ses austérités à Bodhimanda, sa première prédication à Bénarès, son long séjour dans le Magadha, à Râdjagriha, au Pic du Vautour, dans les riches domaines d'Anâthapindika, les luttes qu'il soutient, les dangers qu'il court, les conversions qu'il opère, les bienfaits qu'il répand, l'influence qu'il exerce, ses voyages sans nombre dans les provinces voisines, les circonstances de sa fin dernière et de ses funérailles, le partage de ses reliques entre huit rois, toute cette histoire si frappante et si simple vit encore pour le voyageur dans les monuments auxquels il porte ses dévots hommages.

Pour le monde savant, l'histoire primitive du Bouddhisme n'avait pas besoin de cette confirmation; mais on peut dire dès à présent, et sans compter les découvertes

infaillibles qu'un avenir prochain nous réserve, qu'il n'est point au monde de religion dont les débuts soient mieux attestés par d'irrécusables témoignages.

Après la vie du Bouddha, et l'époque du Nirvâna, il n'y a point de fait plus important dans l'histoire du Bouddhisme que la réunion des trois Conciles qui ont successivement fixé le canon des Écritures sacrées, et arrêté pour l'orthodoxie les matériaux officiels des Trois Recueils, le *Tripitaka* (la Triple Corbeille), comprenant les Soûtras ou la prédication, le Vinaya ou la discipline, et l'Abhidharma ou la métaphysique. On connait ces trois Conciles d'abord par le Mahâvansa singhalais, dont M. Turnour a donné le texte et la traduction, puis par le Doul-va tibétain, dont Csoma de Körös a fait la savante analyse. La tradition du Népâl s'accorde avec celle de Ceylan, qui est beaucoup plus ancienne, pour placer les trois Conciles sous les mêmes princes. Les seules différences graves portent sur le règne d'Açoka et sur la date du troisième Concile, que les Singhalais mettent cent cinquante ans plus tôt. Ce désaccord n'est point éclairci; et l'histoire des Assemblées de la Loi, des Conciles bouddhiques, est encore à faire. Quoi qu'il en puisse être, voici les renseignements que Hiouen-Thsang nous transmet.

Il connait les trois Conciles, l'un qui se réunit immédiatement après la mort de Çâkyamouni, le second sous Açoka, et le troisième sous Kanishka, roi de Kachmire. C'est sur le premier qu'il s'étend le plus longuement. Selon la tradition qu'il répète à son tour, c'est non loin de Râdjagriha, à une demi-lieue du Jardin des Bambous de Kalânta, et dans une grande maison située au milieu d'un autre bois, que s'assemblèrent les arhâts du premier Con-

cile. Kâçyapa, qui les avait choisis au nombre de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, dirigea tous les travaux d'où sortit le Tripitaka, et présida la docte réunion. Hiouen-Thsang nous le montre y faisant en quelque sorte la police, admettant les uns, excluant les autres comme indignes, et ne recevant Ananda lui-même qu'après lui avoir fait subir une assez longue pénitence. On était en retraite depuis quinze jours, lorsque Kâçyapa fit monter Ananda au fauteuil en l'invitant à lire le Soûtrapitaka, ou Recueil des Soûtras. L'assemblée tout entière, qui respectait la science profonde d'Ananda, reconnue par le Tathâgata lui-même, reçut de sa bouche les Soûtras et les écrivit sous sa dictée. Ensuite Kâçyapa ordonna à Oupali de lire le Vinaya-pitaka ou Recueil de la Discipline. Puis il lut lui-même l'Abhidharmapitaka ou Recueil de la métaphysique. Au bout de trois mois, les travaux du Concile étaient terminés. Les ouvrages des Trois Recueils étaient rassemblés. Kâçyapa les fit écrire sur des feuilles de palmier et les répandit dans l'Inde entière. Comme il avait occupé le fauteuil du président au milieu des religieux, son école fut nommée l'École du Président (*sthavîranikâya*).

Cependant ceux qu'avait exclus du Concile la sévérité de Kâçyapa se rassemblèrent non loin de là, au nombre de plusieurs mille, tant laïques que religieux; et, se fondant sur les principes d'égalité qu'avait toujours maintenus le Tathâgata parmi ses disciples, ils se crurent en état de former une collection particulière. Celle-là se composa de Cinq Recueils, d'abord les trois premiers, puis du Recueil des Mélanges, et du Recueil des Formules magiques. Cette seconde école fut appelée l'École de la Grande Assemblée (*mahâsamghanikâya*), et ses parti-

sans devinrent célèbres sous le nom de Mahâsamghikas.

Hiouen-Thsang est beaucoup plus bref sur le second Concile, qu'il ne fait guère que mentionner. Il semble résulter de détails un peu confus que ce n'est pas à Pâtalipouttra précisément, comme on le croit en général, mais auprès de cette ville, dans le couvent du Coq (*Koukkoutârama*), que se réunit cette seconde assemblée. Il est d'autant plus regrettable que Hiouen-Thsang n'en dise pas davantage qu'il paraît tirer de *Mémoires historiques* sur Açoka les faits qu'il rappelle. Ce roi, qui a probablement dominé la presqu'île entière, avait divisé en trois parts le Djamboudvipa et les avait données au Bouddha, à la Loi et à l'Assemblée des religieux. Il avait partagé de la même manière toutes ses richesses entre les Trois Précieux. Voilà ce qu'attestent les *Mémoires historiques* que consultait Hiouen-Thsang. Y était-il également question du Concile convoqué par Açoka ? C'est ce qui est vraisemblable; mais Hiouen-Thsang ne nous l'apprend pas. Il est d'ailleurs d'accord avec la tradition du Népâl pour mettre le règne d'Açoka, et par conséquent la date du second Concile, cent ans environ après le Nirvâna ; et il fait d'Açoka l'arrière-neveu du roi Bimbisâra.

Il est un peu plus explicite sur le troisième Concile. Comme les Népalais encore, il en rapporte la réunion à la quatre centième année après le Nirvâna du Tathâgata. D'après lui, c'est aussi le roi du Kachmire, Kanishka, qui l'a convoqué, sur la demande de l'âtchâryya, Parçvika. L'Assemblée était composée de tous les savants personnages qui avaient approfondi les Trois Recueils, et en outre les Cinq Traités lumineux. Ils étaient au nombre de cinq cents, présidés par le fameux Vasoumitra, le commentateur de

l'Abhidharmakoça, le Trésor de la métaphysique. D'abord, ils rassemblèrent les écritures des Trois Recueils, dont le canon n'avait point été changé; et ils se proposèrent surtout d'éclaircir le véritable sens de ces ouvrages, devenus obscurs apparemment. Ils composérent donc en cent mille çlokas l'*Oupadéçaçâstra*, pour expliquer le Recueil des Soûtras; ensuite, ils composérent en cent mille çlokas le *Vinaya-vibhâshâ-çâstra*, pour expliquer le Recueil de la Discipline; et enfin, ils composèrent en cent mille autres çlokas l'*Abhidharma-vibhâshâ-çâstra*, pour expliquer le Recueil de la métaphysique. Ces trois cent mille çlokas renfermaient neuf cent soixante mille mots. Le roi Kanishka fit graver sur des feuilles de cuivre les textes de ces çâstras, et on les enferma dans une caisse en pierre, qui fut scellée et ornée d'une inscription, sous un grand stoûpa, construit tout exprès à cette occasion. « Si leur « sens profond a été remis en lumière, ajoute Hiouen-« Thsang, ou plutôt son biographe d'après lui, on le doit « uniquement aux travaux de ce Concile. » Comme Hiouen-Thsang est resté deux années entières dans le Kachmire, occupé des plus sérieuses études, et que « depuis « des siècles, le savoir avait été en grand honneur dans « ce royaume, » on doit attacher à ces traditions, d'ailleurs si précises, une attention toute particulière.

Puisque j'ai parlé d'Açoka, il convient de résumer ici ce que nous en apprend Hiouen-Thsang. Açoka n'était pas né, à ce qu'il paraît, dans la croyance bouddhique; mais, dès qu'il eut ouvert son âme à la foi, il résolut de construire des stoûpas sur toute la surface de l'Inde, pour attester, avec sa puissance, la ferveur de sa piété fastueuse. On ne peut pas croire, en dépit de la tradition, que ces

stoùpas fussent au nombre de quatre-vingt-quatre mille ; mais Hiouen-Thsang atteste, pour l'avoir vu de ses propres yeux, qu'il a rencontré des monuments attribués à ce potentat depuis la capitale du Nagahâra, au pied des Montagnes Noires de l'Indou-Kouch, jusqu'au royaume de Malakoûta, à l'extrémité méridionale de la presqu'île, et de l'Est à l'Ouest, depuis le royaume de Tâmralipti jusqu'aux bords du Sindh, et même aux frontières de la Perse. Il est donc très-probable qu'en effet Açoka, qui convoqua le second Concile, a régné sur l'Inde presque entière, et qu'il a tenu sous un sceptre unique et partout respecté cette multitude de petits États, séparés avant lui et qui, après lui, le furent de nouveau. C'est là un fait historique qui n'est pas sans importance dans les annales indiennes, et qui semble désormais hors de doute.

A un autre égard, ceci doit contribuer à faire penser que le Piyadasi des Inscriptions religieuses et morales est bien le même que le grand roi Açoka, comme M. Turnour l'a soutenu. Ces édits si pieux, qui recommandent aux peuples l'observation de la loi du Bouddha, ont été découverts, identiquement répétés sur des colonnes et sur des rochers, dans les contrées les plus éloignées les unes des autres, et il est démontré, par cette seule circonstance, que le dévot monarque auxquels ils sont dus a dominé sur la presque totalité de l'Inde. C'est un trait de ressemblance de plus entre l'Açoka de Hiouen-Thsang, et l'Açoka des inscriptions. La chronologie, telle qu'on la connait actuellement, oppose des difficultés insurmontables à ce qu'on les confonde l'un avec l'autre ; mais il est possible que ces difficultés soient bientôt levées par quelque découverte nouvelle.

Ainsi qu'on vient de le voir, l'Inde entière est partagée, à l'époque de Hiouen-Thsang, en une multitude de petites principautés, toutes distinctes et indépendantes les unes des autres.

Rien n'indique, dans la relation du voyageur, quelles avaient pu être les causes de ce morcellement politique, qui semble remonter très-haut. Parfois on peut l'expliquer par des différences de races ou par des obstacles naturels, qui imposent des limites certaines aux provinces. Mais, le plus souvent, il n'y a rien de pareil ; et des États sont isolés de leurs voisins, bien que ni la nature du sol, ni les mœurs, ni la langue, ni le culte, ni la population ne les séparent. Toutes ces petites administrations locales ont eu, sans doute, leur raison d'être ; mais l'histoire ne connaît pas ces raisons, qui ont été cependant assez puissantes pour créer si ce n'est des nationalités, au moins des agglomérations que le temps n'a pu détruire, et qui ont conservé leur existence propre, malgré tant de bouleversements dont a été agitée la surface de la presqu'île.

Le prince le plus puissant que rencontre Hiouen-Thsang est le roi de Kânyâkoubdja (Canoge), Çilâditya. Il n'a pas moins de dix-huit rois tributaires sous ses ordres ; et dans les occasions solennelles, comme la lutte du Grand et du Petit Véhicule dont il a été question plus haut [1], il se fait accompagner par eux. Cependant, malgré tout son pouvoir, Çilâditya, même avec le secours de ses vassaux, n'avait pu conquérir le Mahârâshtra, c'est-à-dire le pays des Mahrattes, au centre de l'Inde. Dès cette époque re-

[1] Voir plus haut, page 220.

culée, cette race guerrière, qui s'est rendue la dernière à la domination anglaise, savait défendre sa liberté et protéger ses frontières contre toute invasion. Le portrait qu'en fait Hiouen-Thsang donne une très-haute idée des qualités de ce peuple : « Çîlâditya portait de l'Est à l'Ouest « ses armes victorieuses, dit Hiouen-Thsang, et il faisait « obéir en tremblant les peuples les plus éloignés. Mais « les hommes de ce royaume sont les seuls qui n'aient « pas plié sous ses lois. Quoiqu'il se soit mis à la tête de « toutes les troupes des cinq Indes, et qu'il ait appelé « sous ses drapeaux les généraux les plus braves de tous « les États qu'il mène lui-même au combat, il n'a point « encore réussi à triompher de leur résistance ; on peut « juger par là de leur caractère inflexible et de leur in- « domptable valeur. »

Ce qu'il y avait encore de plus remarquable, c'est que, malgré leur humeur guerrière, les Mahrattes étaient passionnés pour l'étude. C'est un témoignage que le voyageur se plait à leur rendre, et qu'il ne prodigue point. Il ne fait guère un si bel éloge que de trois ou quatre peuples tout au plus, ceux du Kachmire, du Magadha et du Malva. On cultivait le Grand et le Petit Véhicule dans le Mahârâshtra. Il y avait plusieurs centaines de couvents qui renfermaient cinq mille religieux environ. Les deux cultes vivaient en bonne intelligence, et les brahmanes hérétiques y étaient à peu près aussi nombreux que les bouddhistes. Cet heureux pays était favorisé de toutes manières. Le sol gras et fertile produisait du grain en immense quantité ; le climat était doux et d'une chaleur tempérée. Les mœurs étaient simples et honnêtes ; et les habitants, qui vivaient dans l'abondance, se distin-

guaient en général par une haute stature et une force peu commune.

Çilâditya, roi de Kânyâkoubdja (la Canoge actuelle dans l'Inde centrale), avait succédé à son frère aîné, qui avait péri dans les embûches d'un des princes voisins, jaloux de ses talents militaires.

Il s'appliquait de toutes ses forces à faire le bonheur de ses sujets. Il était, comme ses ancêtres, de la caste des Vaiçyas ; et peut-être cette humble origine lui inspira-t-elle plus de sympathie pour les classes inférieures de la population. Il défendit dans toute l'étendue du royaume de tuer un seul être vivant, et il ordonna de renoncer à l'usage de la viande. Plein de zèle pour la foi bouddhique, que sa famille avait dès longtemps embrassée, il avait élevé des couvents dans tous les lieux où les Saints avaient laissé des traces de leur passage, et il avait magnifiquement accru les fondations du grand vihâra de Nâlanda.

La générosité de Çilâditya était au moins égale à sa piété, et, tous les ans, il nourrissait pendant trois ou sept jours la multitude des religieux. En outre, tous les cinq ans, il convoquait la Grande assemblée de la Délivrance (*Moksha mahâparishad*), et il distribuait en aumônes toutes les richesses du trésor royal. La reconnaissance de Hiouen-Thsang n'hésite pas à comparer sa bienfaisance à celle du fameux Soudâna (Soudatta), l'Anâthapindika des légendes. Cette distribution d'aumônes, non-seulement aux religieux, mais encore à toute la population indigente, est une des institutions qui caractérisent le plus particulièrement le Bouddhisme, et qui se sont le mieux conservées.

Le Bouddha n'en avait pas fait une loi précise aux princes ; mais, en recommandant l'aumône comme la pre-

mière de toutes les vertus, il les y avait poussés ; et cette singulière coutume remplaçait en partie, pour ces temps reculés, les bienfaits de l'assistance publique chez des nations mieux organisées. Comme Hiouen-Thsang a vu personnellement une de ces distributions solennelles, et que ses biographes nous en ont conservé le récit, on peut savoir assez exactement comment les choses se passaient, et ce n'est pas un des spectacles les moins curieux qu'offre le Bouddhisme de cette époque.

On se souvient que le Bouddha avait institué la confession publique comme expiation des péchés, et que les religieux étaient tenus de faire ces aveux pénibles et salutaires deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune. Des religieux, ce pieux usage s'était étendu au corps entier des fidèles ; mais, comme des réunions si fréquentes auraient été trop préjudiciables aux gens du peuple et à des multitudes qui ne vivaient que du plus constant travail, la force des choses avait modifié l'institution primitive. On assemblait le peuple tous les trois ans ou au moins tous les cinq ans, pour que chacun se confessât, et soldât, en quelque sorte, le passé de toutes ses fautes. Les édits religieux de Piyadasi ne laissent aucun doute sur ce point, et s'il avait pu rester encore quelque obscurité, le témoignage de Hiouen-Thsang, racontant ce qu'il a vu, viendrait complétement la dissiper. Ces assemblées étaient l'occasion toute naturelle des libéralités royales ; mais peu à peu le sens vrai de l'institution s'était effacé : la confession avait été négligée, puis oubliée ; et l'on ne se réunissait plus que pour donner ou recevoir de fastueuses aumônes. C'est là ce que vit et ce que raconte le pèlerin chinois.

Il est dans le royaume de Prayâga, de l'Inde centrale, un de ceux qui obéissent à la suzeraineté de Çilâditya. Près de la capitale, deux fleuves se réunissent : c'est le Gange et la Yamounâ. A l'ouest du confluent, il y a un plateau d'une lieue et demie de tour à peu près, dont le terrain est droit et uni. Depuis la plus haute antiquité, des rois et de grands personnages, « doués d'humanité », se rendent en cet endroit afin de répandre des bienfaits et des aumônes. C'est pourquoi on l'a appelé la *Grande plaine des aumônes*. Selon la tradition il était plus méritoire de donner en ce lieu une pièce de monnaie que d'en donner cent mille ailleurs. De tout temps, on l'avait tenu en une singulière estime. Le roi Çilâditya. scrupuleux imitateur de ses devanciers, s'y était rendu pour y accomplir la généreuse et sainte cérémonie.

Il avait fait établir d'abord un espace carré garni de haies de roseaux, ayant mille pieds sur chaque côté. Au milieu, plusieurs dizaines de salles couvertes en chaume renfermaient en abondance des choses précieuses, de l'or et de l'argent en lingots, des perles fines, du verre rouge et des pierres rares de toute espèce. D'autres maisons renfermaient, en outre, des amas de vêtements de soie et de coton, des monnaies d'or et d'argent, etc. En dehors de la haie, s'étendait un immense réfectoire; et comme la distribution devait durer fort longtemps, une centaine de maisons, disposées en ligne droite ainsi que les boutiques d'un marché, pouvaient recevoir chacune un millier de personnes assises. Quelque temps auparavant, le roi avait convoqué par un décret les Çramanas et les Brahmanes hérétiques, les pauvres, les orphelins et les hommes sans famille, pour qu'ils prissent leur part aux

distributions. Depuis le commencement de son règne, il avait tenu déjà cinq assemblées de ce genre; celle-ci était la sixième. C'était à cette fête que Çilâditya conviait Hiouen-Thsang, le pressant d'y assister, pour être témoin de la joie qu'elle ferait naître. Le roi y arriva en grande pompe, suivi de ses dix-huit tributaires, parmi lesquels figuraient son gendre, Dhrouvapatou, roi de Vallabhi, dans l'Inde méridionale, et Koumâra, roi de l'Inde orientale. Chacun de ces rois avait posé ses tentes dans des lieux différents, l'un au nord du Gange, l'autre à l'ouest du confluent, et le troisième au sud de la Yamounâ, à côté d'un bocage fleuri. Les hommes qui étaient venus recevoir des aumônes, au nombre de plusieurs centaines de mille, s'étaient établis à l'ouest des tentes de Dhrouvapatou. Des corps d'armée accompagnaient les rois, et, prenant place aux lieux qui leur avaient été assignés, se tenaient prêts sans doute à défendre l'ordre, si le besoin s'en faisait sentir. Tout d'ailleurs se passait avec la plus grande régularité.

La religion devait nécessairement présider à ces actes de haute bienfaisance. Le premier jour, on installa, dans un des temples couverts en chaume de la place des Aumônes, la statue du Bouddha; et l'on distribua des choses précieuses et des vêtements de la plus grande valeur. On servit des mets exquis et l'on répandit des fleurs aux sons d'une musique harmonieuse. Le soir, chacun se retira dans sa tente. Ainsi, la cérémonie tout entière était placée sous l'invocation du Bouddha, au nom de qui elle semblait se faire. Comme la tolérance de ces temps était égale à leur piété ardente, le second jour on installa, sous un des temples, la statue du Dieu-Soleil (Aditya), qu'adoraient les

idolâtres; seulement, les distributions furent moitié moindres que la veille. Le troisième jour, on y plaça la statue du Dieu-Suprême (Içvara), et l'on fit les mêmes aumônes qu'à l'installation du Dieu-Soleil. Toutes les religions que pratiquaient ces peuples étaient traitées, sauf l'ordre de préséance, avec le même respect; et comme dans la vie civile, elles coëxistaient sans lutte ni persécution, les rois ne les séparaient pas plus dans leurs bienfaits que dans leur protection.

Ce fut seulement le quatrième jour que commencèrent les distributions générales, et elles s'adressèrent d'abord aux religieux, fervents apôtres de la foi du Bouddha.

Puis la distribution s'étendit aux brahmanes; et, comme ils étaient beaucoup plus nombreux, elle dura vingt jours entiers. Puis vint le tour des hérétiques, pendant dix jours; et celui des mendiants nus (*nirgranthas*) des pays lointains, pendant dix autres jours; enfin, les aumônes aux indigents, aux orphelins, aux hommes sans famille, ne durèrent pas moins d'un mois.

Le terme des soixante et quinze jours assignés pour la distribution était arrivé. Toutes les richesses accumulées pendant cinq ans dans le Trésor royal se trouvaient complétement épuisées. Il ne restait plus au roi que les éléphants, les chevaux et les armes de guerre indispensables pour protéger son royaume et châtier les hommes qui suscitent des troubles. Quant à lui personnellement, il avait donné en aumônes tout ce qu'il portait, la meilleure partie de ses vêtements, ses colliers, ses pendants d'oreilles, ses bracelets, la guirlande de son diadème, les perles qui ornaient son cou et l'escarboucle qui brillait au milieu de sa crête de cheveux. Il s'était dépouillé sans

conserver la moindre chose. Après avoir épuisé ainsi toutes ses richesses, il demanda à sa sœur un vêtement commun et usé ; et, après s'en être couvert, il adora les Bouddhas des dix régions, se livra avec exaltation aux transports de sa joie, et, joignant les mains, il s'écria : « En amassant toutes ces richesses et ces choses précieuses, « je craignais constamment de ne pouvoir les cacher dans « un magasin solide et impénétrable. Maintenant que j'ai « pu les déposer dans le *Champ du Bonheur*, je les re- « garde comme conservées à jamais. Je désire, dans « toutes mes existences futures, amasser ainsi des « richesses pour faire l'aumône aux hommes, et obtenir « les dix facultés divines dans toute leur plénitude. »

Plus tard, les dix-huit rois tributaires recueillirent de grandes sommes d'argent parmi les peuples de leurs États, rachetèrent le riche collier, l'escarboucle de la coiffure, les vêtements royaux, etc., que le roi Çilâditya avait donnés en aumônes, les lui rapportèrent et les lui offrirent. Mais, au bout de quelques jours, les vêtements du roi et les joyaux de la plus haute valeur furent encore employés en aumônes, comme la première fois.

Voilà ce que Hiouen-Thsang nous raconte; il n'en parle pas par ouï-dire; il a vu ce qu'il rapporte, et il serait bien difficile de récuser ses assertions. Il se peut qu'il ait exagéré certains détails, et que les distributions aient été un peu moins abondantes qu'il ne le dit; mais le fond du récit ne peut pas n'être pas vrai; il atteste de la manière la plus formelle l'existence d'une coutume que la religion avait provoquée, et que maintenait l'état social de ces peuples esclaves et malheureux, non pas seulement dans le Canoge, mais dans l'Inde entière. La loi du Bouddha recom-

mandait l'aumône, et la politique la recommandait non moins vivement. Il eût été bien redoutable pour le pouvoir des rois de ne pas rendre en libéralités une partie des richesses qu'ils arrachaient à leurs sujets par l'impôt; et c'eût été préparer des révoltes inévitables que de pousser au désespoir de la misère des multitudes qui ne demandaient pas mieux que de se soumettre, pourvu qu'on leur donnât à peu près de quoi vivre. La prudence venait donc en aide à la dévotion; et les rois, tout en croyant s'assurer par les aumônes une place dans le ciel des Toushitas, s'assuraient bien mieux encore une autorité tranquille et durable.

Ce qui peut à bon droit nous surprendre davantage, c'est la tolérance dont les princes et même les peuples semblent en général animés. C'est à peine si Hiouen-Thsang fait mention d'un ou deux rois qui ont cherché à renverser le Bouddhisme dans leurs États. Si Çaçangka, roi de Karnasouvarna dans l'Inde orientale, « abolit la Loi et détruit l'arbre de l'Intelligence, » la plupart des autres souverains se montrent au contraire pleins de mansuétude, et il ne paraît pas qu'aucun d'eux songe jamais à contraindre ses sujets pour leur faire embrasser ou quitter une religion, quelle qu'elle soit.

Est-ce à la raison de ces peuples qu'il faut faire honneur de cette vertu, qui est encore bien rare chez les nations les plus éclairées? Ce n'est pas à croire; et le véritable esprit de tolérance, si mal pratiqué de nos jours dans la plupart des pays civilisés, suppose tant de lumières et tant de justice, qu'il est peu probable que les peuples bouddhistes aient été si instruits sur ce point délicat, quand ils étaient si profondément ignorants sur tant

d'autres. Est-ce à leur indifférence ? C'est encore moins soutenable ; car la ferveur religieuse de ces temps éclate dans la multitude même des monuments de tout genre qu'ils ont consacrés à leurs croyances. Les villes sont en ruines, et leurs murailles sont écroulées ; mais les stoûpas, les vihâras sont debout ; on continue même à en bâtir, et rien n'annonce que le culte soit en décadence. Les âmes croient ardemment aux dogmes antiques ; on respecte sincèrement les traditions, quelque bizarres qu'elles sont ; les cœurs ne sont pas froids ; et cependant ils restent tolérants pour des croyances contraires, si ce n'est ennemies.

Bornons-nous donc à constater ce fait sans chercher à l'expliquer ; il est très-honorable pour l'esprit indien en général, bien plutôt encore que pour le Bouddhisme ; car les Brahmanes étaient aussi doux envers leurs adversaires que la foi nouvelle l'était pour eux ; et ils avaient de plus, en leur faveur, l'initiative de l'exemple. Dans toute l'histoire ancienne du brahmanisme, il n'est pas fait mention d'une persécution religieuse. Le Bouddha, tout réformateur qu'il était, l'avait en cela fidèlement imité, et jamais, dans le cours de sa longue carrière, il n'avait songé à se servir, contre ses antagonistes, de l'appui des princes qui le protégeaient ; il les avait combattus par des doctrines qui lui semblaient supérieures ; il n'avait jamais essayé de les contraindre par la force, et l'esprit tout entier de la foi nouvelle répugnait à la violence.

Au temps de Hiouen-Thsang, cet heureux état de choses ne s'était point encore modifié ; et la lutte qui devait expulser le Bouddhisme n'était point engagée, quoiqu'elle fût assez prochaine.

Quelle était la situation du Bouddhisme dans l'Inde vers le milieu du septième siècle de notre ère, et que nous en apprend l'exact et dévot pèlerin? Il ne nous dira pas sans doute tout ce que nous voudrions savoir; mais sur le culte et sur les écoles, il nous donnera des détails qui sont faits pour exciter tout notre intérêt, bien qu'ils soient quelquefois de nature à nous faire sourire de dédain par leur naïve puérilité.

CHAPITRE TROISIÈME

Le culte du Bouddha dans l'Inde au septième siècle de notre ère; sa simplicité; adoration des statues; rôle important qu'elles jouent dans le Bouddhisme; statues volantes; guérisons miraculeuses; les reliques du Tathâgata et des saints personnages; traces des pas du Bouddha; le Bodhisattva Maitreya. — Absence d'organisation politique parmi les religieux bouddhistes de l'Inde. — Rapporté du Bouddhisme et du Brahmanisme au septième siècle. — Division du Bouddhisme en deux écoles, celle du petit véhicule et du grand véhicule; rapports des deux écoles principales; subordination du petit véhicule; ses écoles secondaires; mouvement des études bouddhiques au temps de Hiouen-Thsang; ses relations avec les docteurs les plus illustres. — Résumé sur le bouddhisme indien.

Quand Hiouen-Thsang voyage dans l'Inde, le Bouddhisme a déjà vécu douze cents ans, et durant ce long intervalle de temps, le culte n'a point changé; il est resté tout aussi simple, quoique les superstitions se soient accumulées avec les légendes. On adore toujours les images du Bouddha et ses reliques, ainsi que les monuments qui les renferment, ou qui ont été élevés dans les lieux illustrés par la présence du réformateur. On répand des fleurs et l'on brûle des parfums devant les statues; on leur fait des offrandes d'argent et de choses précieuses; on visite pieusement les Stoûpas, et l'on récite soit à haute voix, soit mentalement, des prières qui n'ont rien d'offi-

ciel et que l'on improvise le plus souvent pour la circonstance; on se prosterne, on salue, on joint les mains en signe de respect; dans les grandes occasions, on ajoute les accords harmonieux de la musique. Mais les cérémonies sont demeurées ce qu'elles étaient au début, aussi faciles que peu coûteuses. C'est au cœur et à l'esprit des fidèles que le Bouddhisme prétend exclusivement s'adresser; il dédaigne les pompes extérieures; et le Sacrifice, qui tient tant de place dans la religion brahmanique avec ses pratiques minutieuses, a complétement disparu dans la religion du Tathâgata.

Comme le Bouddha ne s'est jamais donné pour un Dieu, il est évident qu'il n'avait jamais dû prescrire le culte qu'on aurait à lui rendre. Cependant une légende a voulu faire remonter jusqu'à lui cette institution, et voici ce que cette légende raconte.

« Roudrâyana, roi de Rorouka, vient d'envoyer à Bimbisâra, roi de Râdjagriha, une superbe armure douée de vertus merveilleuses. Bimbisâra, embarrassé pour reconnaître un si précieux cadeau, consulte le Bouddha qui est à sa cour. — « Fais tracer sur une pièce d'étoffe l'image du Tathâgata, lui répond Bhagavat, et envoie-la en présent à Roudrâyana. » C'est, comme on voit, un conseil assez peu modeste que donne le Bouddha; et c'est là une sorte d'orgueil que rien dans la vie de Çâkyamouni n'autorise à lui prêter. Mais la légende n'y regarde pas d'aussi près. Le Tathâgata projette donc son ombre sur une toile; puis il ordonne aux peintres de remplir le contour de couleurs, et d'écrire au-dessous du portrait les Formules de refuge et les Préceptes de l'enseignement, sans oublier d'y tracer aussi, tant dans l'ordre direct que dans l'ordre inverse, la

Production connexe des causes successives de l'existence. Roudrâyana reçoit avec respect ce don inappréciable, et l'adore avec la plus profonde vénération, selon ce que lui avait vivement recommandé Bimbisâra dans la lettre où il le lui annonçait.

Telle est, suivant la légende, l'origine du culte. Seulement, avec le progrès des temps et par la nécessité même des choses, les statues ont été substituées aux tableaux trop peu durables; et elles jouent un très-grand rôle dans le Bouddhisme. Elles sont partout extrêmement nombreuses, et elles ont très-souvent des dimensions énormes. Ces statues représentent, en général, le Tathâgata dans l'attitude de la méditation, ou plutôt de l'enseignement; elles ont le bras droit levé, et le geste de la main est celui d'un maître parlant à ses disciples. Elles portent, parmi les trente-deux signes du grand homme, tous ceux qui sont facilement visibles et que la tradition attribuait au Bouddha. Elles figurent en grande pompe dans toutes les circonstances auxquelles on veut attacher quelque caractère solennel ou quelque souvenir religieux.

Ce n'est pas là de l'idolâtrie. Mais ces mérites qu'ont les statues de conserver l'image du Bouddha et de réveiller sa pensée sainte ne sont pas les seuls, et la superstition avait su leur en trouver bien d'autres, faits pour frapper davantage les imaginations. Rien n'est plus commun dans la légende que les statues qui se meuvent ou qui traversent les airs pour venir s'abattre à de grandes distances. Près de Pouroushapoura dans le Gandhara (le Peishaver des modernes), Hiouen-Thsang voit un stoûpa qui, bien qu'en ruines, a encore 150 pieds de haut, et qu'a construit jadis le roi Kanishka. A cent pas au sud-ouest de ce

stoûpa, il y avait une statue du Bouddha en pierre blanche, de 18 pieds de haut, dont la face était tournée vers le nord. « En cet endroit éclatent, dit Hiouen-Thsang, une « multitude de prodiges ; et il y a communément des « hommes qui voient la statue se mouvoir pendant la nuit « autour du grand stoûpa ».

Ainsi le pèlerin parle de ce prodige comme si on pouvait encore le voir de son temps. Il ne se vante pas de l'avoir vu lui-même ; mais il est probable qu'avec un peu plus d'exaltation il en eût été témoin comme tant d'autres croyants.

C'était l'arrivée miraculeuse de deux statues du Bouddha qui avaient converti jadis le royaume de Koustana. L'une était venue du Kachmire par les airs, à la prière d'un ancien roi, qui était allé au-devant d'elle à la tête de son armée. La statue avait suivi le monarque durant quelque temps ; mais, parvenue à la ville de *Po-Kia-I* (Pogaï?), elle s'était arrêtée. Le roi joignit en vain ses efforts à ceux de ses soldats pour la transporter. Nulle puissance humaine n'avait pu la faire bouger de place. On avait fait construire une petite chapelle au-dessus de la statue. Le roi avait donné son bonnet enrichi de pierres précieuses pour en orner la tête du Bouddha ; et Hiouen-Thsang vit le royal *ex-voto* avec une admiration que partageaient tous les visiteurs admis comme lui à le contempler. L'histoire de la seconde statue n'était pas moins extraordinaire ; elle était venue aussi à la prière d'un autre roi se placer dans un couvent sur un trône préparé pour la recevoir ; et c'était, à ce qu'on dit au pèlerin chinois, l'image même que le Bouddha avait léguée à ses disciples avec les textes sacrés.

Quelques-unes des statues du Tathâgata possédaient des vertus miraculeuses. Dans la ville de Pi-mo (Bhîma?) à une vingtaine de lieues à l'est de la capitale du Khotan, Hiouen-Thsang vit une statue de trente pieds de haut, représentant le Bouddha debout, et se distinguant par la beauté des formes et une attitude grave et sévère. Elle passait pour opérer des cures infaillibles en faveur de ceux qui invoquaient Bhagavat. Quand un homme était malade, on collait, suivant l'endroit dont il souffrait, une feuille d'or sur la statue, et il obtenait une guérison immédiate. En outre, les vœux et les demandes qu'on lui adressait étaient presque toujours couronnés de succès.

Comme les statues des grands personnages du Bouddhisme recevaient les hommages des fidèles aussi bien que celles du Bouddha lui-même, Hiouen-Thsang raconte la visite qu'il rendit dévotement à la statue d'Avalokitéçvara, dans le royaume d'Hiranyaparvata. Elle était placée dans un vihâra sur le sommet d'une montagne, et faite de bois de santal. C'était le but des plus pieux pèlerinages. En tout temps, une foule nombreuse s'y pressait, et l'on se soumettait aux jeûnes les plus rudes pendant une semaine ou deux, avant de l'adorer. Une balustrade tenait les fidèles à distance; et, comme on ne pouvait la toucher, on jetait de loin les fleurs qu'on venait lui offrir. Si les guirlandes qu'on lui lançait respectueusement se fixaient sur les mains ou les bras, c'était un heureux augure.

« Le Maître de la Loi acheta donc toutes sortes de fleurs « et en tressa des guirlandes; puis, quand il se vit près « de la statue, il adora le Bodhisattva avec toute la sin- « cérité de son âme et célébra ses louanges. Après quoi, « se tournant vers son image, il la salua profondément et

« lui adressa ces trois vœux : « Après avoir étudié dans « l'Inde, je désire retourner dans mon pays natal, et y « vivre dans une quiétude parfaite et loin de tout danger. « Comme présage du succès, je demande que ces fleurs se « fixent sur vos vénérables mains. Secondement : par « l'effet de la vertu que je cultive et de l'intelligence à la- « quelle j'aspire, je désire naître un jour dans le ciel des « Toushitas et servir Maitreya Bodhisattva. Si ce vœu doit « s'accomplir, je souhaite que ces fleurs se fixent sur vos « vénérables bras. Troisièmement : la sainte doctrine nous « apprend que dans la multitude des hommes de ce « monde, il y en a quelques-uns qui ne sont nullement « doués de la nature du Bouddha. Moi, Hiouen-Thsang, « j'ai des doutes sur moi-même, et j'ignore si je suis ou « non de ce nombre. Si donc je possède en moi la nature « du Bouddha, et si, en pratiquant la vertu, je puis à mon « tour devenir Bouddha, je désire que ces guirlandes de « fleurs se fixent sur votre vénérable cou. » En achevant « ces mots, il lança les guirlandes de fleurs, et les plaça « toutes trois suivant son désir. Ayant obtenu complète- « ment tout ce qu'il souhaitait, il s'abandonna à tous les « transports de la joie. A cette vue, les personnes voisines « qui étaient venues comme lui pour adorer la statue, et « les gardiens du vihâra, battirent des mains et frappè- « rent du pied la terre en signe d'admiration. « Dans l'a- « venir, dirent-ils, si vous arrivez à l'état de Bouddha, « nous souhaitons avec ardeur, que vous vous souveniez de « l'événement de ce jour, et que vous nous fassiez passer « les premiers (à l'autre rive, c'est-à-dire au Nirvâna) »[1].

[1] M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie et des voyages de Hiouen-Thsang*, page 172.

Le culte des reliques était aussi répandu et à peu près aussi ardent que celui des statues. On se rappelle qu'après la mort du Bouddha, ses reliques avaient été divisées en huit parts, entre autant de rois qui se les disputaient. Comme le corps avait été brûlé, ces reliques ne pouvaient guère être autre chose que des cendres. Mais la superstition populaire les avait aisément transformées, de même qu'elle les multipliait sans peine. Du temps de Hiouen-Thsang, les *che-li*, comme il les nomme en chinois (en sanscrit *çarîras*, corps), étaient fort nombreux, et il en trouva dans presque toutes les parties de l'Inde. Il put lui-même en rapporter en Chine une collection, ainsi que des statues.

On comprend que les çarîras, c'est-à-dire les débris mêmes du corps du Çâkyamouni, étaient les reliques les plus saintes; mais ce n'étaient pas les seules. Dans le royaume de Nagarahâra, outre la prunelle du Bouddha et l'os de son crâne (ouçnisha), on conservait son vêtement et son bâton; à Baktra, avec une de ses dents, on montrait son pot à eau et son balai; à Kongkanapoura, à l'autre extrémité de la presqu'île, on gardait précieusement avec la statue de Siddhârtha, prince royal (*koumâraràdjâ*), son bonnet; sans doute celui qu'il remit à Tchhandaka, quand il quitta le palais paternel. Ce bonnet avait près de deux pieds de haut. A chaque jour de fête, on le tirait de la boîte où il était soigneusement serré, et on le plaçait sur un piédestal élevé. « Un grand nombre « de ceux qui le contemplent, ajoute Hiouen-Thsang, et « l'adorent avec une foi parfaite, le voient entouré d'une « lueur extraordinaire. » C'est de même que ceux qui regardent les traces que les pas du Bouddha ont laissées en une foule de lieux, voient ces traces longues ou courtes,

suivant la vertu qu'ils possèdent, et surtout suivant la ferveur dont ils sont animés. A ce prix, on le comprend, les prodiges sont toujours assez faciles, et l'imagination enflammée des croyants peut en enfanter à peu près autant qu'elle veut.

Parmi les reliques personnelles, ce sont peut-être les dents qui jouent le principal rôle. Hiouen-Thsang en a vu plus d'une douzaine dans les diverses parties de l'Inde qu'il a parcourues, et il atteste que le roi Çîlâditya, son protecteur, fut sur le point d'entreprendre une guerre contre le roi de Kachmire, parce qu'on lui refusait une dent du Bouddha, qu'il voulait avoir. Celle-là, beaucoup moins longue que bien d'autres, avait encore un pouce et demi ; elle était d'un blanc jaunâtre, « et répandait en tout « temps une vive lumière », si l'on en croit le dévot missionnaire, qui fut admis à la contempler dans le couvent où la piété du roi l'avait déposée. Il y en avait aussi une autre non moins fameuse dans le palais du roi de Ceylan. Nous aurons l'occasion d'en parler plus loin en traitant du Bouddhisme singhalais.

Les marques des pas du Bouddha étaient à peu près innombrables. Comme le Tathâgatha, selon la tradition, avait visité la plus grande partie de la presqu'île, la crédulité des fidèles ou le charlatanisme des religieux signalait dans une foule de lieux les traces de son passage. C'était ordinairement sur des pierres qu'elles étaient empreintes, et la plus célèbre était celle du pic d'Adam dans l'île de Ceylan où le Bouddha certainement n'est jamais allé. On l'appelait Çrîpâda, ou Prabhât, c'est-à-dire le pied bienheureux.

Le roi Açoka passait pour avoir fait élever des stoûpas

dans tous les lieux où le Bouddha avait laissé la trace de ses pas ; et l'on conçoit dès lors comment la tradition avait pu porter le nombre de ces stoûpas à quatre-vingt-quatre mille, qu'on appelait aussi les quatre-vingt-quatre édits de la Loi.

A côté du culte du Bouddha, et par une déviation facile à comprendre, s'était établi le culte de ses principaux disciples, et même des personnages qui plus tard s'étaient illustrés par leur vertu et leur science. C'est ainsi qu'à Mathourâ, dans l'Inde centrale, Hiouen-Thsang vit des stoûpas où avaient été déposés jadis les reliques de Râhoula, fils de Çâkyamouni, d'Ananda, son cousin et son fidèle sectateur, qui compila les Soûtras du premier concile, d'Oupali, qui compila le Vinaya dans la même assemblée, de Maoudgalyâyana, de Çâripouttra, de Poûrnamaitrâyanîpouttra, les premiers disciples de Tathâgata, et enfin de Mandjouçri, ascète non moins fameux, mais qui ne vivait que quelques siècles plus tard. Chaque année, aux jours de fête, les religieux se rassemblaient en foule, et faisaient séparément des offrandes à celui des saints qui était plus particulièrement l'objet de leur dévotion. Les sectateurs de l'Abhidharma faisaient des offrandes à Çâripouttra, et ceux qui se livraient à la méditation (le Dhyâna, l'extase), en faisaient à Maoudgalyâyana. Les partisans des Soûtras offraient leurs hommages à Poûrnamaitrâyanîpouttra; ceux qui étudiaient le Vinaya honoraient Oupali. Les religieuses, les Bhikshounis, honoraient spécialement Ananda. Les fidèles qui n'avaient pas encore reçu *toutes les défenses*, ou règles de la discipline, honoraient Râhoula. Enfin ceux qui étudiaient le Grand Véhicule honoraient tous les Bodhisattvas, sans faire aucune distinction entre eux.

Quant à Hiouen-Thsang lui-même, il paraît avoir eu une dévotion toute spéciale au Bodhisattva Maitreya. Lorsque le bateau sur lequel il descend le Gange est surpris par les pirates, et que sa vie est menacée par les brigands qui l'entraînent à l'autel où ils vont le sacrifier, c'est à Maitreya qu'il s'adresse et non point au Bouddha; c'est sur lui seul qu'il attache énergiquement toutes ses pensées; c'est lui qu'il voit apparaître dans l'extase où son âme se plonge à ce moment suprême, et c'est à l'intervention toute-puissante de ce saint qu'il rapporte sa délivrance. A la fin de sa carrière, quand, sur le point de rendre le dernier soupir, il repasse dans sa mémoire les bonnes œuvres qu'il a pu accomplir, et dont il dicte la liste à ses élèves tout en larmes, il se vante d'avoir fait peindre un millier d'images de Maitreya Bodhisattva; son vœu le plus ardent, à cet instant où la vie lui échappe, « c'est d'être admis au Toushita dans la famille de Mai- « treya, pour servir ce Bouddha, plein de tendresse et « d'affection. » Les gâthas qu'il récite en mourant sont adressés à Maitreya; et au moment même où son âme s'évanouit, il répond à ses disciples « qu'il a enfin obtenu « de naître au milieu de l'assemblée de Maitreya. » Ainsi, le simple Bodhisattva Maitreya semble presque aussi grand que le Bouddha lui-même dans les adorations du savant missionnaire.

On voit donc assez clairement par tous ces détails ce qu'est le culte bouddhique au temps où Hiouen-Thsang voyage : c'est un hommage tout spirituel, rendu à la sainteté et à la vertu du Tathâgata en première ligne, et secondairement de tous ceux qui ont le mieux suivi ses exemples incomparables. Ce culte est plein de douceur, sans

aucun appareil dispendieux ; il est accessible aux plus humbles, puisqu'il n'exige que des prières et des fleurs, et que la foi qui accompagne ces modestes offrandes est plus précieuse que les offrandes mêmes.

Il n'y a pas de corps privilégié qui soit chargé des pratiques et des cérémonies pieuses. Les religieux engagés dans les ordres, car cette expression leur convient aussi, ne forment point une corporation régulière ni générale; ils sont respectés des fidèles, parce qu'on leur suppose plus de science et de vertu qu'au vulgaire; mais ils n'exercent aucun pouvoir officiel. Ils paraissent soumis, dans les riches couvents où ils habitent, dans les Vihâras, à une discipline uniforme qui remonte sans doute à une assez haute antiquité; mais, tout nombreux qu'ils sont, ils ne sont point organisés ni réunis sous une direction commune. Chaque Vihâra ou Samghârama garde son administration et son isolement, absolument comme chaque province a gardé politiquement la sienne. La religion n'a pas pu vaincre davantage l'esprit de morcellement; et il n'y a pas plus d'unité spirituelle qu'il n'y a d'unité politique. Les souverainetés partielles et peu durables qui se sont produites parfois pour le territoire n'ont jamais tenté de s'établir pour les croyances. La foi commune repose sur l'identité des ouvrages que chacun révère ; elle se maintient par elle-même et par la tradition ; mais elle n'a pas besoin de cette vaste hiérarchie qui chez d'autres peuples a été indispensable. C'est là certainement un fait très-singulier, que Hiouen-Thsang nous atteste et qu'attestent à un autre point de vue tous les Soûtras. Les fondations pieuses sont partout répandues et florissantes, depuis le Kachmire jusqu'aux extrémités de la presqu'île. Créées

par la munificence des rois et la piété des fidèles, elles sont entretenues par eux et vivent de leurs bienfaits; elles sont aussi opulentes qu'elles sont multipliées, et il ne paraît pas que jamais les religieux aient songé à réunir en un seul faisceau tous ces éléments épars pour en constituer une puissance à laquelle rien probablement n'aurait pu s'opposer.

Cette usurpation a eu lieu chez des peuples voisins et notamment au Tibet, où la suprématie du Grand Lama a pu s'établir; dans l'Inde, elle n'a même jamais été tentée, et la pensée n'en semble être venue à personne.

Hiouen-Thsang nous fournit très-peu de détails sur la situation relative du Brahmanisme en présence de son rival, qui semble en général jouir d'un triomphe assez facile.

Les Brahmanes avec qui Siddhârtha jadis avait pu discuter ne discutent plus; on les appelle des hérétiques; les Védas sont classés parmi les livres profanes; et on les redoute si peu désormais, qu'on les étudie dans les couvents, comme on étudie les systèmes philosophiques, la grammaire, la logique et la médecine. C'était sans doute une pénible situation pour la vieille orthodoxie brahmanique; mais aucun symptôme n'annonce une révolution ni surtout une persécution imminente. L'histoire ne sait point précisément quand elle a commencé; mais, grâce au témoignage du pèlerin chinois, on peut affirmer qu'au milieu du septième siècle le Bouddhisme jouit encore dans l'Inde d'une tranquillité complète.

Il se croit fort supérieur à la religion antique. A ses yeux, le Brahmanisme n'est que l'adoration grossière des esprits et des Dévas. Le Panthéon brahmanique est tout à

fait déchu; et croire encore à ces divinités bizarres et impuissantes est une sorte de honte. Les Brahmanes n'ont point su créer un idéal accessible à la foule; et leurs spéculations métaphysiques, bonnes peut-être pour des ascètes et des savants, ne s'adressent point au vulgaire et ne peuvent le toucher. Au contraire, l'idéal que s'est fait le Bouddhisme est tout humain; et si la vertu du Tathâgata est infiniment supérieure à celle des autres hommes, elle leur sert au moins de modèle et de guide. On peut le voir par l'exemple de Hiouen-Thsang et de tant d'autres : c'est sur le Bouddha qu'il se règle; et ce sont les souvenirs d'une vie héroïque et sainte qui l'aident à être lui-même, dans une certaine mesure, un héros et un saint. A ce point de vue le Bouddhisme pouvait dédaigner le Brahmanisme, qui était moins moral que lui et surtout moins pratique; et il est évident qu'il ne se fait pas faute d'exprimer son mépris, que semblent assez souvent accepter ceux mêmes qui en sont l'objet. Le missionnaire a vu des Brahmanes se faire dans les temples bouddhiques les instruments des plus humbles fonctions.

Ainsi la religion du Bouddha ne paraît point être en décadence dans l'Inde, quand le pieux Hiouen-Thsang vient lui demander des lumières qui commencent à pâlir dans la Chine. Partout il trouve les traditions vivantes, les monuments nombreux et vénérés, bien qu'ils tombent en ruines, les peuples animés d'une foi sincère, que protégent les rois, les établissements religieux florissants, et répandus sur toute la surface du pays, qui les entretient, les docteurs les plus studieux et les plus instruits, des multitudes de disciples qui suivent assidûment leurs leçons pour les perpétuer; en un mot, une situation

prospère qui semble promettre encore de longs siècles de durée.

Mais ce qui atteste surtout à cette époque la force dont le Bouddhisme est animé, ce sont les controverses qu'il engage, avec une constante énergie, et contre ses adversaires et dans son propre sein.

Le Bouddhisme se divise en deux sectes, celle du Grand Véhicule et celle du Petit Véhicule, remontant l'une et l'autre à une haute antiquité. Fa-Hien les avait trouvées dans la même situation que les trouve Hiouen-Thsang deux cent vingt ans après lui. Quelles différences les séparent? Et en quoi consistent précisément leurs dissentiments? C'est ce qu'il est assez difficile de savoir; et jusqu'à présent c'est là une question qui reste obscure, bien que dans les monuments bouddhiques que nous possédons, on cite à tout instant les noms de ces deux sectes.

D'abord, le Grand Véhicule et le Petit Véhicule (*Mahâyâna* et *Hînayâna*) se ressemblent parfaitement quant à la foi sans bornes qu'ils ont vouée au culte du Bouddha. C'est une manière différente d'honorer le Tathâgata en étudiant ses mérites et ses doctrines dans des livres différents; mais au fond on ne croit qu'à lui de part et d'autre, et l'on y croit avec une ardeur toute pareille.

D'après un catalogue chinois cité par M. Stanislas Julien [1], il semble que les deux Véhicules ne reconnaissent pas les mêmes ouvrages pour orthodoxes et canoniques. Le Grand Véhicule a cinq séries de livres sacrés, tandis que le Petit Véhicule en a neuf.

Il résulte de la comparaison de ces deux listes d'ou-

[1] *San-tchang-ching*, dans des documents inédits que M. Stanislas Julien a bien voulu nous communiquer.

vrages que la doctrine du Petit Véhicule est moins élevée que celle du Grand Véhicule, comme sa dénomination seule suffit à l'indiquer. Aussi est-il admis en général, par les auteurs chinois, que les partisans du Petit Véhicule ne peuvent arriver au Nirvâna et qu'ils sont encore soumis à la transmigration. Ils ne s'avancent point jusqu'à la vraie métaphysique; ils se contentent de la morale et de la discipline, en y ajoutant les légendes. C'est évidemment une infériorité que cherchent vainement à dissimuler les adhérents du Petit Véhicule.

Aussi il faut voir avec quel dédain en parle Hiouen-Thsang, qui appartient au Grand Véhicule, ainsi que presque tous les Bouddhistes de la Chine. Vingt fois il vante avec emphase les principes sublimes du Grand Véhicule, et il les oppose avec une complaisance méprisante aux idées étroites et mesquines du Petit Véhicule, qui lui paraît impuissant pour assurer le salut éternel. Il rapporte à plaisir les légendes qui le rabaissent, et il ne manque pas de citer tous les faits qui lui peuvent nuire.

Malgré cette subordination apparente du Petit Véhicule, il est à peu près aussi répandu que son rival dans la presqu'île, au temps de Hiouen-Thsang. Il se trouve dans les royaumes de Bamian et de Kapiça, au nord; dans celui de Kapilavastou et à Bénarès même; dans les royaumes de Hiranyaparvata et de Tchampâ, à l'est; dans le royaume de Malva, qui passait pour le plus éclairé après le Magadha; dans celui de Vallabhî, au sud; à Vaiçâli, dans l'Inde centrale; dans le Gourdjara (le Guzarate), à l'ouest; dans le royaume du Sindh et dans une foule d'autres endroits. Il est vrai que le Grand Véhicule domine plus généralement, et qu'il a pour lui le nombre des adhérents

en même temps que la pureté des doctrines. Mais il n'en est pas moins tolérant; et il est beaucoup de royaumes où les deux sectes coëxistent sans s'exclure, ni même se combattre trop vivement. C'est ainsi que dans les États de Çilâditya, à Kanyâkoubdja (Canoge), les partisans du Petit Véhicule exercent leur culte en toute liberté, comme le prouve la lutte d'où le pèlerin chinois sort triomphant et que j'ai rapportée tout au long. Il en est de même dans les royaumes de Poundravarddhana, de Kongkanapoura, de Mahârâshtra (pays des Mahrattes), d'Atali, d'Ayodhyâ (Oude), de Mathourâ, d'Oudjdjayana (Oudjein), etc. Dans tous ces lieux, le Petit Véhicule est suivi à l'égal du Grand, et Hiouen-Thsang ne cite pas un seul acte de violence inspiré par le fanatisme.

Les religieux les plus savants et les plus pieux se réfutent mutuellement avec un zèle que rien ne lasse; mais leur animosité ne va guère au delà de leurs arguments; et, quand le tournoi dialectique est terminé, les deux sectes rentrent dans leur bonne intelligence, qui dure jusqu'au prochain combat, dont les amours-propres auront seuls à souffrir.

Toutefois, comme les deux Véhicules ont des couvents particuliers, on ne se mêle point dans la vie commune, et l'on ne se demande point volontiers l'hospitalité. Quand Hiouen-Thsang arrive dans la capitale du royaume de Kapiça, un de ses compagnons, qui est du Petit Véhicule, montre quelque répugnance à demeurer dans un couvent du Grand Véhicule. Le Maître de la Loi condescend à cette susceptibilité, en allant loger lui-même dans un couvent du Petit Véhicule, qui avait jadis été le séjour du fils d'un empereur de la Chine retenu en otage. C'est que les deux

Véhicules ont des règles différentes en ce qui concerne la nourriture des religieux. Le Petit Véhicule ne permet que trois aliments qu'il appelle les *trois aliments purs ;* il défend tous les autres. Cependant la défense n'était pas si formelle, qu'on ne l'enfreignît quelquefois ; et les religieux du royaume d'*A-ki-ni* (Akni ou Agni ?) qui étaient en renom pour la pureté sévère de leurs mœurs, et leur soumission aux lois de la discipline, mêlaient quelques mets ordinaires aux *trois aliments purs*. Cette sobriété excessive du Petit Véhicule passait pour une faute, peut-être parce qu'elle rappelait des austérités dangereuses qu'avait proscrites le Bouddha; et Hiouen-Thsang se vante auprès du roi de Koutché, qui le reçoit dans son palais, de manger indistinctement de tous les mets, laissant à la Doctrine Graduelle, c'est-à-dire au Petit Véhicule, une pratique qui lui semble puérile et blâmable.

Comme le Petit Véhicule était entouré d'une moindre estime, il arrivait assez fréquemment qu'on le quittait pour embrasser la doctrine supérieure. Hiouen-Thsang en cite plus d'un exemple. C'est ainsi que le célèbre Vasoubandhou, du Gandhara, à l'imitation de son maître Asamgha, était passé des écoles du Petit Véhicule au Grand Véhicule, dont il était devenu une des lumières. Tout un couvent du Magadha s'était converti, à la suite de la chute miraculeuse d'une oie sauvage tombée du haut des airs aux pieds de l'économe, fort embarrassé ce jour-là du repas des religieux, qui ne mangeaient que les trois aliments purs.

Quelquefois le changement se faisait en un sens opposé; et comme on pouvait être fort savant, tout en étant partisan du Petit Véhicule, on délaissait le Grand Véhi-

cule, dont les théories, assez peu claires, parlaient sans doute moins vivement aux imaginations. Aux portes de la capitale du royaume de Matipoura, Hiouen-Thsang vit un stoûpa consacré à la mémoire de Gounaprabha, auteur de nombreux ouvrages, qui, après avoir étudié le Grand Véhicule, l'avait abandonné et s'était attaché au Petit. Il est probable que les cas de ce genre étaient assez rares. Mais il y avait si peu de honte à pratiquer le Petit Véhicule, que les gens qui se piquaient d'une science complète étudiaient à peu près indistinctement les deux Véhicules, tout en donnant la préférence au Grand. Non loin du docte couvent de Nâlanda, Hiouen-Thsang va trouver, sur une montagne appelée la Forêt des bâtons, un ascète renommé par son savoir et dont il suit assidûment les leçons pendant deux ans. C'est un Kshattriya, qui dans sa jeunesse, ayant montré du goût pour l'étude, avait renoncé à sa caste et s'était fait bouddhiste. Il possédait à fond les livres du dehors, c'est-à-dire les livres profanes, les quatre Védas, les ouvrages d'astronomie, de géographie, de médecine, de magie et d'arithmétique; mais il possédait en outre le Grand et le Petit Véhicule, quoiqu'il fût l'élève de Çilabhadra, le vénérable supérieur du couvent de Nâlanda.

Hiouen-Thsang lui-même, dans la lettre de remercîments qu'il écrit au roi de Kao-Tch'ang, après en avoir obtenu sa liberté, se vante de connaître les deux Véhicules, et voici comment il s'exprime : « Hiouen-Thsang, grâce à « son heureuse destinée, entra de bonne heure par la Porte « noire (dans un couvent), et suivit les leçons des maîtres « jusqu'à près de vingt ans. Tous les sages illustres, tous « les amis d'un mérite supérieur furent par lui consultés

« et interrogés. Il étudia presque complétement les prin-
« cipes du Grand et du Petit Véhicule. » Plus tard quand Hiouen-Thsang, qui avait écrit un traité tout exprès pour réfuter les erreurs du Petit Véhicule, revint en Chine chargé des trésors sacrés qu'il était allé chercher dans l'Inde, il rapporta des ouvrages du Petit Véhicule, moins précieux, mais presque aussi nombreux que ceux du Grand Véhicule ; et dans sa longue retraite, il traduisit les uns et les autres avec un soin égal, si ce n'est avec un égal respect. Pendant toute la durée de son séjour dans l'Inde, il avait étudié à peu près indifféremment les deux Véhicules, sous les maîtres les plus autorisés.

Voilà pour les écoles du Bouddhisme.

Mais il ne semble pas que les anciennes doctrines de la philosophie brahmanique soient tout à fait éteintes au temps où le pèlerin chinois parcourt les diverses contrées de l'Inde. Comme il a un complet dédain pour le brahmanisme, il s'en occupe peu ; néanmoins, il le connait, et, quand le devoir l'exige, il est en état de le réfuter. C'est ainsi qu'avant sa grande lutte contre les partisans du Petit Véhicule à Kanyâkoubdja, il engage une discussion régulière avec un brahmane sur différents systèmes, ceux entre autres du Sânkhya et du Vaiçéshika. Il les analyse pour en démontrer l'absurdité. Les arguments par lesquels il croit les renverser peuvent ne point paraitre très-concluants ; mais ils prouvent du moins qu'il a étudié ces théories, encore assez répandues pour que le Bouddhisme ait à les combattre, s'il n'a pas d'ailleurs à les craindre. L'antique philosophie n'est donc pas morte, et les Brahmanes la cultivent toujours sans qu'elle ait beaucoup de vie ni d'influence.

Le Bouddhisme, au contraire, est plein d'activité et d'énergie. Sans les détails dans lesquels est entré Hiouen-Thsang, on se ferait difficilement une idée du mouvement d'esprit considérable et des labeurs énormes dont il continue à être l'objet. Les religieux, dans tous les Vihâras et les Samghâramas, s'appliquent avec zèle à composer des livres, quand ils ont assez de talent et d'autorité pour parler en leur propre nom, ou bien ils s'appliquent à étudier les ouvrages que l'orthodoxie a consacrés. Sur toute la surface de l'Inde, Hiouen-Thsang, quelque instruit qu'il soit, trouve à conférer avec des personnages dignes de l'entendre sur les points les plus délicats de la Loi, ou capables même de l'éclairer. Ces personnages sont profondément vénérés pour leurs lumières par tout ce qui les entoure, depuis les rois, qui briguent leur entretien, jusqu'au peuple qui les adore comme des saints. On se fait gloire de la quantité des livres qu'on a lus; les plus illustres et les plus respectés parmi les docteurs de la Loi sont ceux qui peuvent en citer et en commenter davantage. On s'interroge mutuellement sur le sens des passages les plus obscurs, et malheur à qui ne peut répondre; la fausse science est démasquée, et la vanité punie sans pitié par l'humiliation qu'elle mérite. Ce ne sont pas seulement les retraites studieuses des religieux qui se distinguent par ces pieux travaux; ce sont des populations entières qui entretiennent et honorent la culture des lettres, comme dans le Magadha et le Malva. L'intelligence, qui, chez les peuples bouddhiques, n'a pas d'autre aliment que les livres sacrés, s'adonne exclusivement à les comprendre et à les expliquer, et ces occupations si graves suffisent à satisfaire tous les besoins des cœurs et des

imaginations. Tout au plus se permet-on quelques distractions passagères dans l'étude de la logique, de l'astronomie, de la médecine, de l'arithmétique, de la magie. Mais on quitte bientôt ces recherches profanes pour la seule recherche vraiment nécessaire, celle du salut éternel, qu'on ne peut acquérir qu'en méditant la Loi du Bouddha et ses perfections incommensurables.

A l'époque de Hiouen-Thsang, c'est-à-dire douze cents ans environ après la mort du Bouddha, l'ardeur des études et des discussions religieuses ne s'est donc pas refroidie. Les pays voisins, particulièrement ceux du nord, demandent à l'Inde, patrie vénérée du Bouddha, des enseignements, qu'elle seule peut leur offrir, et qu'elle leur donne avec libéralité. Hiouen-Thsang nomme plus de quarante religieux de son temps, qu'il a vus, dont il a suivi les leçons, ou qu'il a réfutés dans tous les pays qu'il parcourt.

Un autre mouvement d'études sur lequel Hiouen-Thsang nous donne aussi les renseignements les plus curieux et les plus exacts, ce sont les traductions des livres bouddhiques faites en Chine par des religieux venus de l'Inde. Sous le règne de Fou-Kien, prince de Thsin, de 358 à 383 de notre ère, c'était un çramana appelé Dharmanandi qui traduisait les livres sacrés, et un des chambellans de l'empereur tenait le pinceau. De 397 à 415, c'était un autre Bouddhiste de l'Inde nommé Koumâradjîva. Sous la dynastie des seconds Wei, c'était Bodhiroutchi, en 471-477. Peu de temps avant Hiouen-Thsang, en 627, un docteur indien, Prabhâratna, était chargé de faire des traductions, que revisait un des ministres de l'empereur pour en assurer l'élégance et la clarté. Ainsi, pendant de longs siècles, la Chine demanda à l'Inde bouddhique des

interprètes de la Loi ; et l'Inde put toujours les lui fournir.

Voilà bien des détails sur les personnes. Hiouen-Thsang n'en donne pas moins sur les livres.

A côté des Soûtras, il cite une foule de çâstras, de kârikâs, de tikas, livres secondaires, mais fort importants encore, qui développent, qui complètent ou qui commentent les monuments originaux de la foi. Je pourrais en nommer un grand nombre, une centaine environ, si je ne craignais de fatiguer le lecteur.

Tel est le monde instruit et dévot au milieu duquel Hiouen-Thsang a vécu seize années consécutives pour en recevoir les lumières orthodoxes qu'il voulait reporter dans sa patrie moins éclairée. Nous pouvons sourire de la naïveté du missionnaire, qui se donne tant de peine pour recueillir des légendes absurdes et des croyances extravagantes, ce qui n'ôte rien à ses vertus. Mais nous devons avouer que notre étonnement égale au moins notre dédain, et nous ne nous doutions guère qu'au septième siècle de l'ère chrétienne l'Inde eût des couvents aussi nombreux que ceux de notre moyen âge, des écoles, des moines au moins aussi savants et aussi laborieux que les nôtres, des préoccupations religieuses si vives, toute une littérature sacrée, des monuments de toute sorte attestant et entretenant les dogmes de sa foi, des princes et des peuples si pieux et tout ensemble si tolérants. Je ne compare point le chaos fécond de notre Occident, vers cette même époque, avec le Bouddhisme indien tel que Hiouen-Thsang nous le montre, et j'ai signalé moi-même les abîmes qui les séparent ; mais je ne sais si quelque missionnaire courageux et intelligent, venu de contrées lointaines dans les nôtres, y eût reçu un accueil aussi

empressé, et surtout s'il en eût rapporté une moisson aussi abondante. Il eût été fort embarrassé, je suppose, d'y découvrir, sur la religion chrétienne, les six cent cinquante-sept ouvrages que le pèlerin chinois a pu se procurer sur la religion bouddhique; et, quand on voit à quel mince bagage étaient alors réduites nos écoles les plus renommées, on peut trouver que le monde bouddhique connait mieux sa religion que le monde chrétien ne connaissait la sienne. Il est vrai qu'il a déjà accumulé douze cents ans de labeurs successifs et qu'il a le Brahmanisme tout entier derrière lui; mais la civilisation occidentale a des ressources non moins grandes, dont elle n'a point également profité par suite du malheur des temps. Plus tard, ses destinées seront bien autrement belles; mais à ce moment elle a des infériorités que son orgueil ne soupçonne pas, et qu'aujourd'hui même il n'avoue pas sans peine. Cependant, en face de documents aussi précis et aussi irrécusables que ceux du voyage de Hiouen-Thsang, il faut que notre civilisation se dise que, si elle n'a point de rivales, elle a eu du moins des sœurs qui, sans la valoir, méritent ses regards et même sa sympathie, malgré toutes leurs lacunes et tous leurs défauts. Le Bouddhisme a, comme elle, agité les plus grands problèmes que l'intelligence de l'homme puisse se poser. Il les a mal résolus, j'en conviens; mais c'est déjà une gloire peu commune que de les tenter; et ce noble effort, tout infructueux qu'il a été, est fait pour désarmer bien des rigueurs et compenser bien des fautes.

LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

TROISIÈME PARTIE

LE BOUDDHISME ACTUEL DE CEYLAN



LE BOUDDHA

ET SA RELIGION

TROISIÈME PARTIE

LE BOUDDHISME ACTUEL DE CEYLAN

CHAPITRE PREMIER

Le vicomte Torrington, gouverneur de Ceylan, et les prêtres bouddhistes en 1848. — Sources de l'histoire de Ceylan ; Mémoire d'Eugène Burnouf sur les noms anciens de l'île ; le Râmâyana ; témoignages grecs et romains sur la Taprobane ; voyage de Fa-Hien à Ceylan ; traditions recueillies par Hiouen-Thsang ; annales singhalaises ; Mahâvamsa de M. G. Turnour ; entreprise de sir Alexander Johnston en 1826 ; fraude des prêtres singhalais ; publication de M. Ed. Upham. — Recueil des écritures bouddhiques en Pâli conservé à Ceylan. — Conversion de Ceylan au Bouddhisme ; analyse du Mahâvamsa ; voyage supposé du Bouddha à Ceylan ; les trois Conciles ; relations de Dharmaçôka, roi de l'Inde, avec Dévânampîyatissa, roi de Ceylan ; ambassades mutuelles ; Mahinda, apôtre du Bouddhisme avec sa sœur, à Ceylan ; la branche de l'arbre Bodhi ; quelques événements importants de l'histoire de Ceylan ; la dent du Bouddha ; traductions diverses des livres canoniques et de leurs commentaires par Bouddhagosha, au cinquième siècle de notre ère.

Lorsqu'en 1848, le vicomte Torrington, gouverneur de Ceylan, établit un impôt sur les routes, les prêtres boud-

dhistes réclamèrent, et demandèrent à être exemptés de la taxe. Par cette loi du vicomte Torrington, assez ressemblante à celle qui, chez nous, régit les prestations en nature, tout habitant, sans aucune exception, était tenu ou de donner personnellement six journées de travail aux grandes routes, ou de remplacer le travail qu'il ne voulait point faire par le payement d'une certaine somme d'argent. Les prêtres bouddhistes adressèrent au gouverneur une pétition, humble et fière tout ensemble, où ils déclaraient qu'il leur était impossible de se soumettre à la mesure qu'on voulait leur imposer comme au reste des habitants de l'île; et les motifs sur lesquels ils s'appuyaient étaient très-puissants.

Ils représentaient que, pendant quatre mois de l'année, leur subsistance dépendait absolument des aumônes de la population, dont ils recevaient chaque jour leur nourriture, sans même qu'il leur fût permis de la demander; que, dans les huit autres mois, où leur subsistance n'était pas moins précaire, ils étaient constamment en voyage; qu'ils ne pouvaient ni travailler ni même se découvrir un instant de leurs vêtements sans être déchus de leur titre et cesser d'être prêtres; qu'ainsi ils ne pouvaient contribuer de leur personne à la construction des chemins; que d'ailleurs, jeûnant régulièrement dix-huit heures sur les vingt-quatre et ne mangeant jamais qu'entre six heures du matin et midi, ils étaient hors d'état de travailler de corps sans tomber malades; d'un autre côté, qu'ils ne pouvaient pas davantage remplacer un labeur impossible pour eux par une compensation pécuniaire; qu'ils ne devaient posséder, selon leur règle, ni monnaie ni propriété sous quelque forme que ce fût, et qu'ils ne

pouvaient pas plus exiger de l'argent des fidèles qu'en exiger du pain.

Ils ajoutaient que, depuis l'établissement du Bouddhisme dans l'île de Ceylan, 316 ans avant l'ère chrétienne, jamais on ne les avait obligés ni à un travail ni à une taxe quelconque; que la convention de 1815, par laquelle les habitants de Ceylan s'étaient donnés librement à la couronne d'Angleterre, stipulait, entre autres garanties, le maintien de la religion bouddhique dans toute son indépendance; enfin, que si on les contraignait à travailler, c'était leur faire perdre toutes leurs espérances dans un monde à venir, pour avoir violé leurs devoirs les plus saints dans celui ci. En conséquence, ils demandaient que la taxe, dans l'une ou l'autre de ses alternatives, ne leur fût pas applicable.

Le gouverneur entendit ces justes réclamations, et il y fit droit. Mais ce ne fut pas sans peine. A la réclamation des prêtres bouddhistes en avaient succédé d'autres. L'évêque anglican de Colombo protesta et prétendit que ce serait donner au paganisme bouddhique un immense avantage sur le christianisme que d'accéder à cette requête. Si l'on exemptait les prêtres bouddhistes, pourquoi ne pas exempter au même titre les prêtres de toutes les autres religions ? Le fanatisme singhalais manquerait-il d'abuser de cette préférence ? Et ne devait-on pas craindre que ce ne fût un nouvel obstacle aux progrès du christianisme parmi les indigènes? D'autre part, l'administration fiscale réclamait comme le clergé, et tout en reconnaissant que les prêtres bouddhistes ne pouvaient être soumis ni à la prestation personnelle ni à la taxe en argent, elle suggérait un expédient assez ingénieux : elle

proposait qu'ils fussent tenus de trouver des remplaçants.

Le vicomte Torrington eut le mérite de discerner parfaitement ce qui était juste dans ce conflit de prétentions diverses. Il exempta les prêtres bouddhistes, par privilége spécial, non pas en tant que prêtres, mais en tant que mendiants. Les faits avancés par les pétitionnaires n'étaient que trop exacts : leurs vœux, leurs règles traditionnelles, leurs usages quotidiens, leur genre de vie, leurs croyances étaient autant d'obstacles insurmontables; et l'homme d'État sut comprendre et accepter une résistance si bien justifiée[1].

Cette tolérance de l'administration anglaise était d'autant plus louable que l'on savait de reste que les prêtres bouddhistes étaient loin de bien employer l'influence dont ils continuent de jouir sur le peuple. Ils avaient eu la main

[1] On peut trouver la pétition des prêtres bouddhistes de Ceylan dans le *Blue book*, publié en 1849 et intitulé *Papers relative to the affairs of Ceylon*. Ce document, qui se compose de plus de trois cents pages in-folio, se rapporte surtout à l'insurrection qui éclata en 1848, et qui dura quelques mois, sans être d'ailleurs très-grave. Le vicomte Torrington sut la comprimer avec énergie. La taxe des routes et d'autres mesures de l'administration avaient servi de prétexte; mais au fond les Kandiens se soulevaient, en 1848, comme ils s'étaient soulevés en 1818, 1827, 1834, 1843, et comme ils se soulèveront peut-être encore. Ils supportaient avec peine le joug étranger, et ils rêvaient toujours la restauration de la monarchie indienne. Les Kandiens ne doivent pas être confondus avec le reste de la population singhalaise. Ils sont plus remuants et plus belliqueux. Ils sont d'une race un peu différente, et ce sont en général des descendants de Malabars. L'administration de lord Torrington a été attaquée par un de ses successeurs, sir H. G. Ward, qui est le gouverneur actuel de Ceylan. Le vicomte Torrington s'est pleinement justifié de ces critiques imméritées, et sa réponse, en date du 17 janvier 1857, a été publiée dans les documents parlementaires. C'est de l'administration de lord Torrington (mai 1847 - novembre 1850) que date la prospérité de la colonie de Ceylan. Grâce à l'impulsion qu'il avait donnée aux grands travaux d'utilité publique, l'île possédait déjà, en 1851, six cents lieues de routes admirables, sans compter une foule d'améliorations financières.

dans toutes les insurrections qui avaient éclaté depuis 1815, comme ils l'y eurent encore dans l'insurrection nouvelle qui éclata vers la fin de 1848, sur cette fausse rumeur propagée dans l'île que la France était en guerre avec l'Angleterre, et que des régiments français allaient débarquer dans le port de Trincomali. Dans le procès qui suivit l'insurrection et châtia les principaux coupables, un prêtre bouddhiste fut impliqué, condamné à mort par un conseil de guerre, avec dix-huit autres insurgés, et exécuté sous son costume de prêtre et avec tous ses insignes. Cet exemple, qui n'avait eu jusque-là qu'un seul précédent, fut jugé nécessaire pour intimider les futurs imitateurs. La population singhalaise est très-fanatique. Il suffit qu'elle conçoive ou qu'on lui inspire la moindre crainte pour les reliques, et surtout pour la fameuse dent du Bouddha, qui donne des droits de souveraineté à qui la possède; à l'instant, elle s'émeut et s'agite; et elle est toute prête à courir aux armes, pour peu que quelques chefs audacieux se chargent de l'exciter et de la conduire[1]. Il y a, dans toute la contrée et particulièrement dans les provinces du centre et du nord, une multitude de temples très-fréquentés, et fort riches par les dotations que leur a faites la piété des fidèles. C'est dans le district de Dombéra, au nord-ouest de Kandy, que se trouvent les plus considérables, qui sont aussi des espèces de couvents; et le prétendant de 1848, Gongalagodda Banda, s'était fait couronner dans le

[1] Voir le *Blue book*, cité plus haut, *Papers relative*, etc., etc., page 171. En 1818, c'était le déplacement de la Dent du Bouddha, transportée d'une ville dans une autre, qui avait été le signal de la révolte. En 1848, le résident anglais à Kandy avait cru devoir mettre la précieuse relique sous clef, pour que les factieux ne pussent pas s'en emparer. Plus tard, on la rendit aux prêtres et à la vénération des fidèles, quand le danger fut passé.

temple de Domboula, un des plus vénérés et des plus anciens, puisqu'on en fait remonter la construction à un siècle avant notre ère.

Ces faits, auxquels il serait facile d'en joindre une foule d'autres, prouvent assez quelle est encore la puissance du Bouddhisme à Ceylan. Observer à fond ce qu'il y est aujourd'hui, après plus de deux mille ans de règne, est une très-curieuse étude, qui est faite pour tenter le zèle intelligent de quelqu'un des employés de cette magnifique colonie anglaise. L'exemple de M. Georges Turnour est admirable et mérite bien qu'on le suive. Il nous a donné un des monuments les plus importants de la littérature Pâlie-singhalaise; et le *Mahâvamsa*, sous la forme où il nous l'a fait connaître, est certainement une des sources les plus précieuses qu'on puisse consulter sur l'ancienne histoire de Ceylan. Nous y reviendrons un peu loin; mais nous voulons auparavant passer rapidement en revue ce que l'on sait de plus certain sur le Bouddhisme à Ceylan, depuis les temps historiques.

Eugène Burnouf, de si regrettable mémoire, avait eu quelque temps la pensée, au début de ses études sur le Pâli, de composer sur ce sujet un ouvrage spécial. Le *Journal asiatique* de Paris nous en a donné un fragment important sur les noms anciens de l'île de Ceylan [1]. Les recherches de Burnouf devaient principalement porter sur la géographie ancienne de l'île dans ses rapports avec l'histoire; mais il fut détourné de cette entreprise par la grande

[1] *Journal asiatique* de Paris, numéro de janvier 1851, pages 1 et suiv. Le mémoire d'Eugène Burnouf, comme nous le rappelle une note de M. J. Mohl, membre de l'Institut et secrétaire de notre Société asiatique, avait été lu dans deux séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, au mois de mars 1834.

découverte de M. Brian Haughton Hodgson ; et il préféra avec toute raison s'attacher aux originaux sanscrits du Népal, plutôt que de s'en tenir aux traditions et aux documents singhalais. Il comptait d'ailleurs revenir au Bouddhisme du midi, après avoir approfondi le Bouddhisme du nord; et les appendices du *Lotus de la bonne Loi* attestent jusqu'à quel point il avait déjà poussé ses laborieuses investigations. Cette histoire de Ceylan, que Burnouf eût si bien faite, nous manquera sans doute longtemps encore; car il faudrait, pour l'accomplir d'une manière satisfaisante, réunir de nouveau toutes les conditions de science et de méthode qu'il possédait à un degré si éminent.

Une des sources principales, et la plus vieille certainement pour les origines de l'histoire de Ceylan, c'est d'abord le Râmâyana. Râma fait la conquête de l'île pour retrouver la belle Sitâ qu'a ravie le traître Râvana et qu'il a emmenée à Langkâ (nom ancien de Ceylan). Mais on sait malheureusement quelle est la confusion de ce poëme étrange; et il serait bien difficile de dégager quelques faits un peu certains de cet amas incohérent de fictions extravagantes, où les singes et les génies tiennent beaucoup plus de place que les héros et les hommes. On aurait tort, toutefois, de négliger le Râmâyana, parce que c'est le seul témoignage à peu près qui puisse nous fournir quelques informations sur l'état de l'île avant que le Bouddhisme y eût été introduit. Les Indous, comme le prouve le Râmâyana lui-même, se faisaient de cette contrée, toute rapprochée qu'elle était de la péninsule, les idées les plus bizarres; et l'obscurité de leurs légendes atteste assez qu'ils en savaient fort peu de chose[1].

[1] Râmâyana, Chant I, chapitre IV, çlokas 55, 77, 102, 103, et Chants V et VI.

Avec l'introduction du Bouddhisme à Ceylan, ces ténèbres commencent à se dissiper quelque peu. Mais les témoignages qui déposent de ce grand fait sont très-postérieurs à ce fait lui-même; et la religion du Bouddha dominait depuis six cents ans et plus, quand les historiens, si l'on peut donner ce nom à l'auteur du *Mahâvamsa* et à ses continuateurs, pensèrent à fixer dans leurs écrits des traditions qui tendaient à se perdre.

Les Grecs commencèrent à connaître Ceylan sous le nom de Taprobane[1], dès le temps d'Onésicrite et de Mégasthène, peu d'années après l'expédition d'Alexandre. Mais les Grecs n'ont jamais su quelle religion professaient les habitants de la Taprobane; et les renseignements de ce genre leur importaient, en général, assez peu. A leurs yeux, la Taprobane était seulement fameuse par les richesses, par les perles et le cinnamome (la cannelle) qu'elle produisait. Plus tard on en sut davantage, sans en savoir encore beaucoup; et la célèbre ambassade du roi de la Taprobane à l'empereur Claude fournit quelques détails un peu plus précis, que Pline nous a conservés. Mais le naturaliste romain se borne à dire, en parlant de la religion de la Taprobane, qu'on y adore Hercule. C'est une assimilation bien inattendue, si l'on doit, sous les traits d'Hercule, reconnaître le Bouddha.

Il faut arriver jusqu'à Fa-Hien (395-416 après J. C.), le pèlerin chinois, pour obtenir un premier témoignage personnel sur Ceylan. Nous ne prétendons point, certainement, que Fa-Hien soit un historien très-exact ni très-

[1] E. Burnouf a démontré l'identité du mot *Taprobane* avec le mot sanscrit *Tâmraparna*, un des noms sous lesquels les Indiens désignaient l'île de Ceylan, où les feuilles de certains arbres sont couleur de cuivre.

clair; mais, comme il parle de ce qu'il a vu, son récit mérite une attention toute particulière. Après avoir séjourné deux ans entiers dans le royaume de Tâmralipti, au sud-ouest du Gange, il s'embarque sur un navire marchand qui fait voile pour Sinhala ou le Royaume du Lion. La navigation dure quatorze jours entiers pour arriver à de petites îles qui bordent Sinhala, et qui sont, dit Fa-Hien, au nombre d'une centaine[1]. Il trouve la religion bouddhique en pleine prospérité, et il n'y a pas une contrée de l'Inde parcourue par lui où elle fût cultivée avec plus de ferveur. Fa-Hien admet sans hésiter, d'après les traditions locales, que Fo, le Bouddha, est venu à Sinhala, et qu'il y a laissé deux empreintes de ses pieds sacrés, l'une au nord de la ville royale, et l'autre sur une haute montagne (le fameux pic d'Adam, qui est la plus élevée de toute l'île, et qui a près de 2,000 mètres de hauteur). Fa-Hien recueille aussi les traditions singhalaises sur la branche de l'arbre Bodhi, transportée miraculeusement de l'Inde à Sinhala, et sur la dent du Bouddha. Cette inestimable relique est exposée chaque année publiquement à l'adoration des habitants. La procession solennelle a lieu à l'époque de la troisième lune. Un héraut va l'annoncer dans le pays plusieurs jours à l'avance, et le peuple se rassemble en foule. On montre, dans cette procession, des tableaux qui représentent les cinq cents naissances ou manifestations diverses du Bouddha, et qui raniment le pieux souvenir de ses mérites et de ses miracles.

Pour desservir un culte qui paraît si florissant, le Royaume du Lion, Sinhala, possède un clergé nombreux

[1] Les îles du détroit de Manar.

et opulent. Au couvent de la Montagne sans Crainte (*Abhayaguîri*), Fa-Hien trouve cinq mille religieux. Dans un autre couvent, qu'on appelle le Grand Couvent, il y en a trois mille; ailleurs, à la chapelle de la Bodhi, ils sont encore deux mille. Dans la capitale, qui est fort belle, et dont Fa-Hien oublie de donner le nom, le roi en nourrit à lui seul de cinq à six mille. Le pèlerin chinois estime, d'après ce qu'il a vu, que l'île entière doit renfermer de cinquante à soixante mille religieux. C'est du moins le chiffre approximatif que lui ont indiqué les gens du pays. Tous ces religieux sont individuellement aussi pauvres que l'exige la loi de Fo; tous les matins, ils sortent, portant à la main leur vase aux aumônes; et ils attendent, sans rien dire, que la charité ou la commisération des laïques le leur ait rempli. Mais si les individus sont si absolument dénués, les temples sont extrêmement riches; et les rois se plaisent à leur faire des donations splendides; elles s'accumulent de siècle en siècle, et finissent par former des propriétés énormes[1].

Le peuple n'est pas moins pieux que ses rois, et les quatre castes s'assemblent régulièrement trois fois par mois, le huitième, le quatorzième et le dix-huitième jour de chaque lune, pour écouter la prédication sainte. Elle se fait du haut d'une chaire d'où le religieux chargé de ce soin s'adresse à la multitude attentive. Fa-Hien assiste lui-même à plusieurs de ces prédications bienfaisantes; et dans une, entre autres, il entend raconter tout au long

[1] Ces donations aux couvents sont encore aujourd'hui considérables; et comme elles sont en général soustraites à toutes obligations légales et à toutes redevances, c'est une source de difficultés assez graves pour l'administration anglaise.

l'histoire admirable du pot du Bouddha. Le dévot pèlerin aurait bien désiré recueillir cette adorable légende; mais, par malheur, celle-là, telle qu'il l'a entendu débiter, n'est pas écrite. D'ailleurs, comme le clergé est très-instruit, Fa-Hien peut faire une ample provision d'ouvrages et de livres écrits dans la langue *fan* (ou le langage des Brahmanes, le Sanscrit ou le Pâli).

Tous ces renseignements, donnés par Fa-Hien, sont du plus grand prix, et ils nous montrent le Bouddhisme dans toute sa splendeur et sa puissance, au cinquième siècle de notre ère, plus vivace à Ceylan qu'il ne l'est dans l'Inde, bien que l'Inde le lui ait transmis. Sans doute, en deux ans de séjour, Fa-Hien aurait pu, si le but de son voyage eût été moins étroit et son esprit moins préoccupé, nous en apprendre bien davantage sur le curieux pays qu'il visitait. Bien que les Chinois n'eussent pas de très-fréquents rapports avec le Royaume du Lion (*Sse-tseu-koue*), il est certain qu'ils y étaient attirés par le commerce longtemps avant que Fa-Hien y vint; et Pline l'atteste avec des détails qui sont irrécusables. Tout ce que Fa-Hien nous apprend, en dehors des matières religieuses, c'est que la capitale du pays était fort belle, circonstance qui s'accorde parfaitement avec ce qu'en disaient les ambassadeurs envoyés à l'empereur Claude, et que le royaume jouissait d'une paix perpétuelle. Ceci probablement veut dire que la paix ne fut pas troublée à Sinhala durant tout le temps qu'y séjourna le pèlerin chinois; car cette tranquillité ne s'accorde guère avec ce qu'on sait du caractère des habitants de l'île et avec toute leur histoire, depuis Râvana, le fabuleux ravisseur de l'épouse de Râma, jusqu'aux insurrections de nos jours.

Avec Fa-Hien commence la série non interrompue des documents authentiques, sans que d'ailleurs ces documents indigènes soient aussi exacts et aussi clairs qu'on pourrait le souhaiter. Le *Mahâvamsa* a été composé, du moins pour sa première partie, quelques années après le voyage de Fa-Hien.

Quant à Hiouen-Thsang, il n'a pas eu l'avantage de visiter Ceylan, comme il se le proposait. Parvenu dans le royaume de Drâvida, Inde du sud, il est dans la capitale, Kântchîpoura, qui est un port de mer, et il se propose de passer dans l'île de Sinhala, qui n'est qu'à trois jours de navigation. Mais il en est détourné par deux religieux qui ont fui précipitamment de ce pays et qui l'engagent à n'y point aller. Le roi vient de mourir; et l'île entière est en proie à la guerre civile, en même temps qu'à la famine. Ces nouvelles effrayantes sont confirmées par d'autres fugitifs, et Hiouen-Thsang se décide avec prudence à ne point tenter un voyage si périlleux, et selon toute apparence, si peu utile. Mais il prend de longues informations sur la contrée qu'il regrette de ne point voir; car la science des religieux qui l'habitent est très-renommée; et le Maître de la Loi se promettait d'étudier avec leur aide certains ouvrages canoniques qu'il n'avait point encore suffisamment approfondis.

Il apprend donc que le royaume de Sinhala, appelé jadis l'île des Choses Précieuses, l'île des Perles, *Ratnadvîpa*, est une vaste contrée qui n'a pas moins de 7,000 li de tour (580 lieues)[1]. La capitale, qui est considérable, en a 40 (3 lieues). La population y est très-agglomérée; la

[1] Estimation trop forte de cent cinquante lieues à peu près.

terre y est très-fertile. Les habitants sont de couleur noire; ils sont en général petits de taille, violents et féroces. Le culte du Bouddha, qui s'y est introduit cent ans après le Nirvâna, y est en grand honneur. On ne compte pas moins de mille couvents ou Sanghârâmas dans l'île, et les religieux y sont bien au nombre de dix mille. Ils sont pleins de science et de piété; et, au lieu de porter l'habit jaune comme les Çramanas de l'Inde, ils sont vêtus de noir. Ils appartiennent pour la plupart à l'école du Grand Véhicule, et surtout à celle des Sarvâstivâdas. Le Vihâra de la dent du Bouddha est auprès du palais du roi[1].

Hiouen-Thsang rapporte ensuite deux légendes sur l'origine du nom de Sinhala, le Royaume du Lion. L'une de ces légendes est absurde; car c'est un lion qui, s'accouplant à la fille d'un roi, est la souche des habitants de l'île. Le fils du lion, qui a tué son père, est abandonné sur mer en punition de son parricide, et le vent pousse son navire sur les côtes de l'île des Choses Précieuses. Sa sœur, qui est aussi coupable que le frère, à ce qu'il paraît, est mise également sur mer dans un vaisseau qui vient aborder en Perse (Po-la sse), qui depuis ce temps s'appelle le royaume des Filles d'Occident. La sœur peuple la Perse en s'unissant aux démons; le frère peuple Ratnadvîpa,

[1] Il faut remarquer que ceci est en parfaite conformité avec les croyances actuelles du peuple de Ceylan. On a vu plus haut, que la dent du Bouddha jouait toujours un grand rôle dans les agitations populaires, parce qu'on s'imagine que celui qui la possède a des droits à la souveraineté. Ce que dit Hiouen-Thsang du caractère violent et féroce des habitants de Sinhala se rapporte à cette partie de la population qui est restée presque sauvage, même encore de nos jours, et qui se cache dans les parties les plus centrales et les plus boisées de la contrée. Ce sont les Oueddas, dont les mœurs, en effet, sont féroces, comme on le dit au pèlerin chinois.

grâce à des femmes qu'amènent des marchands auxquels il les enlève[1]. La seconde légende est beaucoup plus simple. C'est le fils d'un marchand de l'Inde, nommé Sinhala, qui se rend maître de l'île où il aborde, et lui donne son nom.

Il est bien regrettable que Hiouen-Thsang n'ait pu pénétrer à Ceylan, comme il en avait le projet. Exact et minutieux comme il l'est, il nous aurait beaucoup plus instruits que le trop maigre récit de Fa-Hien.

Mais ces témoignages plus ou moins directs, plus ou moins sûrs, du Râmâyana, des Grecs et des pèlerins chinois, sont tous étrangers; ils doivent s'effacer devant les témoignages indigènes, qui ont une bien autre authenticité et une tout autre étendue. Par un privilége fort rare et presque unique dans le monde indien, l'île de Ceylan a ses annales régulières et incontestables, qui remontent tout au moins au quatrième siècle de notre ère, et qui, selon toute apparence, vont même beaucoup plus haut d'une manière tout à fait certaine. Ces annales ont été conçues et poursuivies de siècle en siècle jusqu'à nos jours, et elles ont été conservées avec un soin qui leur donne une sorte de caractère officiel. La rédaction peut nous en paraître fort étrange, en ce qu'elle choque toutes les habitudes de l'esprit occidental, et qu'elle est fort éloignée de nos méthodes, depuis les historiens grecs jusqu'aux historiens de notre temps; mais ces annales, toutes singulières qu'elles nous paraissent, n'en ont pas moins gardé

[1] La première légende a été répétée dans les livres de l'Inde et de la Chine sous toutes les formes; elle a fait fortune, tandis que la seconde, qui est beaucoup plus vraisemblable, a passé presque inaperçue. En Orient, l'imagination des peuples a besoin de merveilleux plus que partout ailleurs.

le souvenir des faits principaux qui ont composé l'histoire de Ceylan.

M. Georges Turnour nous a donné avec le *Mahâvamsa* une idée très-précise de ce que sont ces annales écrites soit en Pâli, soit en Singhalais, sous l'inspiration ou sous l'autorité directe des rois qui ont successivement gouverné l'île. Voici les principaux de ces ouvrages, qui existent encore aujourd'hui à Ceylan, et que la philologie européenne parviendra sans doute à publier dans un temps plus ou moins long.

C'est d'abord le *Mahâvamsa*, écrit en vers Pâlis entre l'an 459 et 477 de notre ère, par Mahânâma, oncle du roi Dâsenkelliya. Mahânâma atteste lui-même qu'il a puisé les éléments principaux de son ouvrage dans les documents singhalais qui existaient de son temps. Il l'a composé à Anourâdhapoura, la capitale de Ceylan à cette époque, et dont il reste sur le sol des ruines considérables. Le *Mahâvamsa* comprend l'histoire de Ceylan, depuis le Nirvâna du Bouddha, 543 avant Jésus-Christ, jusqu'à l'an 301 tout au moins de notre ère; l'auteur, pour éclaircir son ouvrage, y joignit un commentaire de sa propre main, le *Mahâvamsa tîka*[1]; et M. Turnour a pu se procurer une copie de ce commentaire fort rare, d'après celle qui est conservée par les prêtres dans le vihâra de Moulguirigalla.

Le *Mahâvamsa* proprement dit, ou plutôt l'œuvre per-

[1] Le Pâli, dès le temps de Mahânâma, n'était connu dans l'île que par les prêtres. Il est possible, d'ailleurs, que Mahânâma ait poussé l'histoire de son pays jusqu'au moment où il composait son ouvrage; mais, comme son commentaire s'arrête à l'an 301, M. G. Turnour conjecture que l'auteur s'est arrêté aussi à cette date pour le Mahâvamsa.

sonnelle de Mahânâma, ne s'étend que jusqu'au chapitre XXXVII inclusivement, c'est-à-dire jusqu'à la fin du règne de Mahâséna, en 301. La suite du *Mahâvamsa*, connue sous le nom de *Soulouvamsa*, a été composée, pour les temps écoulés de 301 à 1266, par Dharmakirti, à Dambédéniya, sous le règne de Prâkrama Bahou; et, de 1266 à 1758, par Tibottouvéva, sous le règne de Kirti Srî, qui régna de 1747 à 1781 dans la ville de Kandy. Le *Mahâvamsa* tout entier, en y comprenant le *Soulouvamsa*, se compose de cent chapitres et d'un peu plus de neuf mille çlokas de seize syllabes, ou dix-huit mille vers.

Les autres annales de Ceylan, moins célèbres que le *Mahâvamsa*, sont écrites en Singhalais : ce sont le *Poudjavalli*, composé par Mairoupâda, sous le règne de Prâkrama Bahou; le *Nikâyasamgraha*, par Daivarakshita Djaya Bahou, sous le règne de Bhouvanéka, en 1347; le *Râdjaratnâkari*, composé vers la fin du quinzième siècle par Abhayarâdja; enfin le *Râdjavalli*, de plusieurs mains et de plusieurs époques, et dont certaines parties sont peut-être plus anciennes que le *Mahâvamsa* lui-même. Toutes ces annales commencent leurs récits à la naissance du Bouddha, et remontent même quelquefois beaucoup plus haut.

Telles sont les richesses historiques que possède l'île de Ceylan.

C'était une bonne fortune de découvrir de tels trésors dans une partie quelconque du monde indien; et ceux-ci étaient d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares dans l'Inde. Aussi l'attention des résidents anglais fut-elle attirée de bonne heure sur ces documents si curieux; et, dès 1826, sir Alexander Johnston, Chef de justice et premier membre du Conseil royal de Ceylan, s'était mis en mesure

de les publier. Il avait séjourné très-longtemps dans l'île; et, par la nature de ses fonctions aussi bien que par ses goûts littéraires, il s'était mis en relation avec les prêtres les plus instruits et les indigènes les plus distingués. Dans le louable désir de donner à la colonie un code de lois qui fût mieux approprié à ses mœurs, à ses croyances religieuses et à tout son passé, il résolut de faire traduire les livres principaux de la religion bouddhique, afin d'éclairer l'administration anglaise et de la conduire plus sûrement à son but. La population singhalaise n'était pas moins intéressée dans ce judicieux projet que le gouvernement anglais lui-même.

Sur la demande de sir Alexander Johnston, les prêtres bouddhistes fournirent des copies authentiques, ou prétendues telles, du *Mahâvamsa*, du *Râdjavali* et du *Râdjaratnâkari*. « C'était, d'après ce qu'ils dirent au magistrat « qui les consultait, le résumé le plus complet qui existât « de l'origine de la religion bouddhique, de ses doc« trines, de son introduction à Ceylan, et des influences « morales et politiques que ces doctrines avaient exercées « depuis les temps les plus reculés sur la conduite du « gouvernement national et sur les coutumes des indigè« nes. » Sir Alexander Johnston reçut donc les précieuses copies, dont les prêtres bouddhistes lui garantissaient l'authenticité et la parfaite exactitude. Pour plus de sûreté, il ordonna qu'elles fussent comparées, par les deux prêtres les plus savants, aux autres copies les meilleures des mêmes livres que l'on conservait dans les temples. Toutes ces précautions prises, il remit les livres aux traducteurs officiels; et ils travaillèrent sous la surveillance d'un fonctionnaire indigène, qui passait pour l'homme le plus

habile dans les deux langues Pâlie et Singhalaise. Cette traduction, faite avec tant de soin, fut revisée par le révérend M. Fox, missionnaire wesleyen, qui avait longtemps vécu dans l'île; et elle fut confiée à M. Edward Upham, chargé de la faire paraître.

C'est sir Alexander Johnston qui a consigné lui-même tous ces détails dans une lettre, par laquelle il demandait, en 1826, à la Cour des Directeurs de la Compagnie des Indes de prendre sous son honorable patronage une entreprise qui devait être si utile et qui avait été inspirée par des sentiments si généreux. Après sept nouvelles années de travail, la traduction parut en 1833 à Londres, et le roi Guillaume IV daigna en accepter la dédicace.

Par malheur, les prêtres bouddhistes avaient trompé sir Alexander Johnston; et, soit ignorance, soit mauvaise intention, ils ne lui avaient remis que des copies incomplètes ou altérées de leurs livres. De deux choses l'une, comme le remarque M. George Turnour avec raison : ou les prêtres étaient incapables de la tâche dont ils s'étaient chargés, de traduire en Singhalais le *Mahâvamsa* Pâli, ou ils avaient tout à fait mal compris ce qu'on leur demandait. Au lieu de traduire le Pâli en Singhalais, pour que les traducteurs officiels pussent faire passer le Singhalais en anglais, ils avaient fait un travail de leur propre fonds, soit en allongeant les ouvrages originaux par des extraits de commentaires, soit en les abrégeant de la façon la moins intelligente.

Quand la traduction de M. Upham parut en Europe, on s'aperçut bien vite des lacunes fâcheuses qu'elle présentait; et, sans connaître les particularités qui viennent d'être rappelées, Eugène Burnouf signala de graves dif-

férences entre les manuscrits qu'il possédait des livres de Ceylan et la version faite, sous les auspices de sir Alexander Johnston, par les prêtres singhalais. Plus tard, M. George Turnour a complétement divulgué la méprise, pour ne pas dire la fraude, et il a montré que parmi tous ceux qui avaient coopéré à cette œuvre, depuis les prêtres qui avaient indiqué et revu les copies, jusqu'aux interprètes officiels et au révérend M. Fox, personne n'avait eu les lumières suffisantes pour l'accomplir. L'œuvre était donc à recommencer de fond en comble; et le monde savant dut se dire que, loin de connaître les livres sacrés et historiques de Ceylan (*The sacred and historical books of Ceylon*), il ne savait que très-imparfaitement ce que contenaient les chroniques singhalaises. Malgré le discrédit que ce fâcheux incident avait jeté sur ces études, il ne fallait pas se décourager; et comme les monuments existaient bien réellement, et qu'on pouvait se les procurer dans toute leur pureté, en y mettant un peu plus de circonspection et de critique, il était à espérer que quelques mains laborieuses et habiles reprendraient l'entreprise et répareraient ce premier mécompte.

C'est ce qu'a fait M. George Turnour avec un mérite qui l'a classé parmi les orientalistes les plus distingués, et qui nous a valu, voilà plus de vingt ans, le premier volume du *Mahâvamsa*, que le second n'a point encore suivi. M. Turnour, qui avait commencé ses travaux longtemps avant la publication de M. Upham, les avait suspendus en apprenant la prochaine traduction des ouvrages qu'il avait lui-même étudiés. Mais cette publication n'était pas faite pour ralentir son zèle; et, tout en remplissant les fonctions publiques dont il était chargé, il poursuivit ses la-

beurs, un instant quittés et repris avec plus d'ardeur que jamais. M. Turnour se sentait comme obligé de relever la littérature singhalaise de l'échec bien immérité et bien involontaire qu'elle avait subi. Si tel a été son but, il l'a complétement atteint, et depuis que son *Mahâvamsa* a paru, on a su, bien qu'il ne soit pas complet, quelle abondance de renseignements renfermaient les chroniques singhalaises, et de quelle nature étaient au juste ces renseignements. En présence du texte original, le doute n'est plus possible, et la traduction qui l'accompagne en fait aisément comprendre toute l'importance et toute l'authenticité.

On voit donc, par cet essai si heureux, que les annales singhalaises valent bien la peine qu'on les consulte et qu'on les publie. Quoique le Bouddhisme ne soit pas né à Ceylan, comme on l'a cru et comme on le répète même encore quelquefois, il est certain qu'il y a été porté de très-bonne heure, avec une rédaction des écritures sacrées en Pâli. C'est sans contredit le plus grand événement de l'histoire du Royaume du Lion, et nous allons nous y arrêter en prenant le récit même du *Mahâvamsa* pour notre guide.

On verra clairement par cet exemple tout le parti qu'on peut tirer de ce document, et par suite, de tous ceux qui y ressemblent. On sait que la date la plus généralement adoptée pour la mort du Bouddha est une donnée purement singhalaise. D'après toutes les concordances, empruntées aux ouvrages chinois, tibétains, birmans, etc., il est aujourd'hui démontré que la date de l'an 543 avant l'ère chrétienne est d'une probabilité qui approche tout à fait de la certitude; et jusqu'à présent aucune objection de

quelque poids n'est venue la contredire. Or il ne faut pas oublier que cette chronologie, si essentielle pour l'histoire de l'Inde et même de l'Asie entière, est due aux annales de Ceylan. Nous verrons comment elle ressort du *Mahâvamsa*, et nous la confirmerons en étudiant comment il la donne.

Quant aux événements qui ont suivi la mort du Bouddha, il en est quelques-uns que le *Mahâvamsa* raconte également en grands détails et qui sont presque aussi importants. Nous voulons parler des trois Conciles qui ont fixé le canon des écritures bouddhiques. Ils se sont tenus tous les trois, à diverses époques et selon les besoins de la croyance nouvelle, dans les parties de l'Inde qui sont arrosées par le Gange. Les Singhalais n'ont donc pu les connaître que par tradition; mais la tradition qu'ils ont conservée est une de celles qui méritent le plus de créance, parce qu'elle est une des plus rapprochées des faits mêmes dont elle garde le souvenir. Mahânâma, l'auteur du *Mahâvamsa*, travaille, ainsi qu'on vient de le dire, sur des matériaux indigènes, réunis et préparés par des historiens et des annalistes antérieurs à lui. Ces annalistes remontent de proche en proche jusqu'à l'époque où le Bouddhisme, venu du Magadha, arrive à Sinhala; et leurs récits, que nous ne connaissons que par celui de Mahânâma, sont presque des récits contemporains des événements qu'ils racontent.

Après le Nirvâna du Tathâgata, et l'histoire des Conciles, le *Mahâvamsa* continue de siècle en siècle, d'année en année, l'exposé des faits qu'il mène presque jusqu'à la fin du dix-huitième siècle. Nous ne nions pas l'intérêt de cette partie du *Mahâvamsa;* mais ce n'est pas celle dont nous voulons actuellement nous occuper.

Il ne faut pas oublier non plus que Ceylan, outre ces chroniques locales déjà si instructives, doit tenir une place considérable dans le Bouddhisme par la collection particulière des ouvrages orthodoxes qu'elle a reçue à l'époque de la conversion, et qu'elle a pu conserver avec un soin admirable jusqu'à notre temps. On sait qu'il y a deux rédactions des livres canoniques de la religion de Çâkyamouni : l'une en sanscrit, qu'a découverte M. Hodgson dans les monastères du Népâl; l'autre en Pâli, ou Magadhi, que possèdent les prêtres de Ceylan. Ces deux collections, bien que faites dans des idiomes un peu différents, puisque le Pâli est le dialecte populaire, et le Sanscrit, le dialecte supérieur, si ce n'est sacré, s'accordent complétement pour le fond. La doctrine et les légendes sont identiques; les ouvrages sont très-souvent tout pareils; le langage seul est autre. De ces deux collections, quelle est celle qui est originale? Quelle est celle qui a été une simple copie? Grande question, qui ne peut être résolue que par l'examen comparé des deux recueils, et qui, pour être éclaircie, demande plus de travaux que nos philologues n'ont pu encore en faire. Mais, quelle que soit la solution à laquelle on pourra plus tard parvenir, c'est au Bouddhisme singhalais qu'il faut s'adresser pour avoir les ouvrages mêmes de la collection Pâlie; ce n'est qu'à Ceylan que la science et la piété des fidèles ont su garder intact ce dépôt de la foi, et cultiver assidûment la langue qui en est l'expression. Il est probable que la collection Pâlie, apportée du Maghada à Sinhala, a été reportée plus tard de Sinhala au Birman et dans les contrées qui sont à l'est de l'Inde. Aujourd'hui, au contraire, c'est du Birman que Ceylan reçoit ses inspirations religieuses

et les chefs de ses prêtres; mais il fut un temps où, à l'inverse, c'était l'île qui propageait la foi et la communiquait aux peuples voisins.

On le voit donc, l'île de Ceylan joue un rôle immense dans l'histoire du Bouddhisme indien. Elle en comprend encore la langue primitive, et elle en possède les annales les plus certaines. A ces deux titres, on peut avec assurance interroger le *Mahâvamsa*.

L'auteur du *Mahâvamsa*, Mahânâma, indique d'abord en quelques mots le but de son ouvrage. Les compositions de ses prédécesseurs sont ou trop concises ou trop diffuses; elles sont pleines de répétitions; « il veut éviter ces défauts, dans une œuvre qui soit facile à comprendre et à retenir, et qui donne au lecteur plaisir ou peine, selon la nature des faits qu'elle raconte. »

Après ce préambule, qui ne contient pas plus de deux çlokas, Mahânâma entre immédiatement en matière.

A l'exemple des vingt-quatre Bouddhas antérieurs, et surtout de Dipankara, Gotama Bouddha prend la résolution de racheter le monde et de le sauver du mal. Il subit toutes les épreuves requises; et « Notre Vainqueur », « comme dit le pieux Singhalais, atteint l'état de Bouddha « suprême et parfaitement accompli, sous l'arbre Bodhi, « à Ourouvélâya, (Ourouvilva) », dans le royaume de Magadha. C'était le jour de la pleine lune du mois vaisâkha. Après avoir resté sept fois sept jours sous l'arbre Bodhi, il se rend à Bénarès, et il y fait ses premières conversions. Il disperse ensuite ses soixante disciples, en les chargeant de promulguer ses doctrines dans l'univers; et, neuf mois après sa Bodhi, il se transporte de sa personne à Langkâ pour la sanctifier par son admirable enseignement. L'île

une réserve assez louable. Mahânâma semble en effet ne parler de ces visites du Tathâgata à Langkâ que pour se conformer aux opinions vulgaires, et il n'y attache pas sans doute plus d'importance qu'il ne convient, puisqu'il donnera plus tard des détails bien plus complets, et bien plus exacts, en ce qui concerne la véritable conversion de l'île au Bouddhisme, deux siècles environ après la mort du Bouddha.

Mais le peu qu'il vient de dire sur le *Vainqueur* ne lui suffit pas ; et, dans un second chapitre, il revient sur sa famille et sa généalogie. Il le fait descendre en ligne directe de l'illustre Mahâsammata, et il nomme tous les rois, successeurs de ce prince, qui ont régné à Kausâvatti, à Râdjagriha, à Mithilâ, jusqu'à la grande race des Çâkyas de Kapilavastou. C'est à l'âge de vingt-neuf ans que le jeune Bodhisattva quitte le monde pour accomplir sa mission. Il reste six années entières dans la solitude, la méditation et les austérités, et il n'a pas moins de trente-cinq ans quand il revoit le roi Bimbisâra, l'ami de son enfance, qu'il convertit à la foi nouvelle. Après quarante-cinq ans de prédications dans tout le Djamboudvîpa, le Bouddha meurt à Kousinâra, sous deux arbres de l'espèce sâla. On est alors dans la huitième année du règne du cruel Adjâtaçatrou, qui a remplacé son père Bimbisâra après l'avoir assassiné.

Sur tous ces événements principaux de la vie du Bouddha, aujourd'hui bien connus, le *Mahâvamsa* ne nous apprend rien de nouveau; mais il est fort important qu'il les confirme avec tant de netteté et d'exactitude. Son témoignage vient s'ajouter à ceux du Népâl et des livres Pâlis, et à ceux de Fa-Hien et de Hiouen-Thsang. Cet ensemble

de preuves devient à peu près aussi certain que l'histoire la plus sévère puisse l'exiger.

Mais c'est surtout sur les trois Conciles bouddhiques que le *Mahâvamsa* est curieux à entendre; et nulle part on ne trouve ce récit donné avec tant de suite et de développements, et, selon toute apparence, avec tant de vérité. Mahânâma a cru devoir consacrer un chapitre entier à chacune de ces *Assemblées de la Loi*, comme il les appelle (en Pâli, *dhammasangîti*).

Voici comment il représente le premier Concile.

Il y a sept jours à peine que le Bouddha est entré dans le Nirvâna, lorsque le grand Kâçyapa (*Mahâkassapa*) convoque cinq cents religieux qu'il a choisis parmi les plus vertueux et les plus savants. C'est à Râdjagriha qu'on se réunit dans le mois d'Asala et au premier quartier de la lune. Sur la demande des religieux, le roi Adjâtaçatrou, qui est revenu à de meilleurs sentiments et qui s'est converti, leur fait construire une vaste salle à l'entrée de la caverne Sattapanni, auprès de la montagne Vêbhâra, et l'assemblée peut presque immédiatement commencer ses délibérations. Sur un trône placé au nord et regardant le sud, le président siége pour diriger les travaux. Une chaire, posée au centre de la salle et regardant l'est, doit servir aux orateurs que le président interroge. Le reste des Arhats, sans avoir de siéges particuliers, se rangent selon leur âge sur les bancs destinés à les recevoir. La première discussion a lieu le second jour du second mois du varsha (en Pâli, *vassa*). Les disciples les plus chers et les plus éminents du Bouddha comparaissent. Ananda, son cousin, et son compagnon inséparable durant de longues années, et Oupâli, un de ses adhérents les plus il-

lustres, montent en chaire. Oupâli est interrogé le premier par le grand prêtre Kâçyapa sur la discipline ou le *Vinaya*. Les Sthaviras, c'est-à-dire les anciens (Théros, en Pâli) répètent en chantant les réponses d'Oupâli, et c'est ainsi qu'ils apprenent par cœur le *Vinaya*. Après Oupâli, Ananda, guidé comme lui par le président, expose le *Dharmma* ou la Loi. L'assemblée répète également les paroles d'Ananda, et apprend le *Dharmma* de la même manière qu'elle vient d'apprendre le *Vinaya*.

Ces exercices pieux ne durent pas moins de sept mois; et, après ce temps, *ces bienfaiteurs de l'humanité* se séparent, persuadés qu'ils ont assuré pour cinq mille ans entiers la domination et la splendeur de la foi bouddhique. La première *Assemblée de la Loi* (*pathama dhammasangîti*) fut appelée l'Assemblée des Sthaviras (*Therîya*, en Pâli), parce qu'elle n'avait été composée que d'Arhats, et, « la terre, toute joyeuse d'avoir reçu de si éclatantes « lumières, se balança six fois, dit Mahânâma, sur les plus « profonds abîmes de l'Océan. »

Le quatrième chapitre de *Mahâvamsa* est consacré au second Concile. Il se tient à Vaiçâlî, dans la dixième année du règne de Kâlâçoka, cent ans après le Nirvâna. Une hérésie s'est formée à Vadji (Oudjjein), et de là elle s'est étendue sur une grande partie des provinces du nord. Les mœurs des religieux se sont relachées; la discipline a perdu presque toute sa sévérité. Les hérétiques ont su mettre le roi Kâlâçoka dans leurs intérêts; et ils sont sur le point de l'emporter, lorsque trois religieux, Yasa, Sambhoûtta et Révata, s'unissent pour combattre ces funestes doctrines. Par l'entremise de la prêtresse Anandi, sœur de Kâlâçoka, ils parviennent à changer les résolu-

tions du monarque, qui consent à se prononcer pour la vraie foi dans l'assemblée de Vaiçâlî. Révata, qui semble avoir joué, dans ce nouveau Concile, le même rôle que Kâçyapa dans le premier, a l'habileté de concentrer les délibérations entre huit religieux qu'il a choisis lui-même, quatre de la province Pâtchîna, et quatre de la province Pêthéya. Retirés à Vâloukâramavihâra, ils préparent les décisions de l'assemblée, qui se réunit au vihâra voisin de Mahâvana. Sur leurs propositions, elle consolide toutes les règles ébranlées de la discipline; et dix mille prêtres, qui avaient prêté à l'hérésie une oreille trop facile, sont dégradés. Révata avait été l'âme de cette assemblée réformatrice, dont les membres étaient au nombre de sept cents, et dont les travaux s'étaient prolongés pendant huit mois, conduits comme l'avaient été les précédents. Parmi les huit personnages qui y tenaient la première place, on en comptait plusieurs qui avaient entendu Ananda, et qui avaient pu apprendre de lui comment le premier Concile avait procédé à ses pieux labeurs.

Pour le troisième Concile, le récit de Mahânâma est beaucoup moins net que pour les deux autres; et, en voulant le raconter, il tombe dans le défaut qu'il reprochait lui-même aux historiens passés, la diffusion. Il entre dans les détails les plus longs et parfois les moins utiles sur le règne du fameux Açoka, devenu maître souverain de tout le Djamboudvîpa, deux cent dix-huit ans après la mort du Bouddha (325 avant Jésus-Christ). C'est le *Mahâvamsa* qui donne cette date précise. Si dans le premier siècle il n'y eut qu'un schisme, celui des Mahâsamghikas, il y en a eu, dans le siècle suivant, jusqu'à dix-huit, que Mahânâma énumère avec un soin scrupuleux. La religion,

déchirée par ces divisions intestines, négligée par les peuples au milieu des guerres civiles, risque de périr. Les castes dégradées en sont arrivées à ce point d'usurper, sans titres, le vêtement jaune des religieux. Le culte est interrompu presque partout depuis sept années. Il est temps de porter remède à tant de maux.

Le puissant monarque, qui est parvenu au trône en égorgeant tous ses frères, au nombre de près de cent, s'est converti au Bouddhisme. Sa piété fastueuse s'est signalée par les monuments les plus splendides. En l'honneur de chacun des préceptes de la Loi, on a vu s'élever sous son régne, et en trois ans tout au plus, quatre vingt-quatre mille monuments de toutes sortes, qu'il a construits lui-même ou qu'il a fait construire par les petits râdjas ses vassaux. Ses aumônes aux religieux sont inépuisables, et, depuis qu'il a embrassé la foi du Bouddha, après avoir répudié celle des Brahmanes, il se nomme Dharmâçoka, c'est-à-dire Açoka Protecteur de la foi. Touché des plaintes que les Bouddhistes orthodoxes font parvenir jusqu'à lui, il charge un de ses ministres d'extirper le schisme; mais le ministre inhabile ne sait point remplir les volontés de son maître. Ses cruautés aveugles font beaucoup de victimes, et la discorde n'en continue pas moins. Le roi est obligé de se charger lui-même du soin difficile de supprimer l'hérésie. Il convoque à Patalipouttra une assemblée de prêtres venus par ses ordres de toutes les parties du Djamboudvîpa, et un religieux nommé Tisia y exerce la même autorité que Kâçyapa et Yassa avec Révata avaient exercée dans le premier Concile et le second. Soixante-mille prêtres hérétiques sont dégradés dans l'Inde entière, et les cérémonies du culte orthodoxe sont

partout rétablies. Cette troisième Assemblée de la Loi, composée de mille religieux, avait duré neuf mois. Ce grand événement se passait dans la dix-septième année du règne de Dharmâçoka[1].

Mahânama dit fort peu de choses, comme on le voit, du troisième Concile; mais le règne de Dharmâçoka est pour l'île de Ceylan une ère toute nouvelle : c'est grâce au dominateur souverain du Djamboudvîpa que Langkâ s'est définitivement convertie. Les visites miraculeuses du Bouddha lui-même n'avaient pas suffi, à ce qu'il semble; deux siècles environ après le Nirvâna, son enseignement paraît oublié; et si les traces de ses pas divins sont encore empreintes dans les montagnes de Sinhala, ses doctrines sont effacées dans les cœurs.

Mais, avant de raconter avec toute l'étendue convenable un évènement aussi décisif, Mahânâma croit devoir remonter le cours des temps; et il rappelle la légende du lion s'unissant à une princesse du Magadha. Vidjaya, petit-fils du lion, est banni de l'Inde pour ses crimes, et mis sur un vaisseau avec ses sept cents complices; il aborde à Langkâ, dans la province de Tambapanni (Tâmraparna), le jour même où le Tathâgata entrait dans le Nirvâna, après avoir sauvé le monde. Mahânâma, oubliant qu'il a fait détruire les Yakshas par le Bouddha lui-même, les

[1] On voit par le récit du *Mahâvamsa* que les trois conciles ont duré successivement sept, huit et neuf mois. Cette régularité d'accroissement dans la durée des conciles peut sembler un peu suspecte; elle est peut-être l'effet du hasard, mais elle peut bien aussi être factice. Il en résulte que le troisième concile bouddhique aurait eu lieu dans l'année 308 avant Jésus-Christ. On sait que les traditions du Nord, plus acceptables en cela que celles de Ceylan, reculent beaucoup cette date et la reportent à 400 après le Nirvâna. Cette divergence n'est pas encore expliquée.

représente encore tout-puissants à Langkâ lorsque Vidjaya vient dans l'île[1]. Mais Vidjaya en est bientôt vainqueur; il soumet tous les petits princes qui se partageaient la contrée, et, pour affermir encore son pouvoir, il s'allie à la fille d'un roi de Madhoura (Madras). Après trente-huit ans d'un règne prospère, il meurt à Tambapanni, ville qu'il avait fondée au lieu même où il avait débarqué sur le rivage.

Aprés un an d'interrègne, Pandourâsadéva, neveu de Vidjaya, et que son oncle avait mandé du Magadha, hérita du trône, et s'établit à Oupatissa, où il séjourna durant trente années. L'île entière de Langkâ obéissait à ses ordres; mais il l'avait partagée entre plusieurs chefs subordonnés, parmi lesquels on compte Anourâdha, le fondateur de la ville célèbre qui porte son nom, et qui fut pendant longtemps la capitale de Ceylan, au nord-ouest de Kandy, la capitale actuelle des indigènes. A Pandourâsadéva succèdent, avec des intervalles assez longs de guerres civiles et d'anarchie, quatre autres princes, jusqu'au grand règne de Devânampiyatissa, sous lequel la religion du Tathâgata fut introduite et pour jamais fondée à Langkâ.

Dévânampîyatissa, le plus illustre des rois de Ceylan, était le second fils de Moutasîva, son prédécesseur. Renommé déjà par sa piété et sa sagesse avant d'être roi, il régna paisiblement durant quarante années, de l'an 307 à 267 avant l'ère chrétienne, 236 à 276 du Bouddha;

[1] A celle occasion, Mahânâma explique l'origine des noms de Tambapanni (Tâmraparna, Taprobane) et de Sinhala, donnés à Langkâ. Voir le Mémoire d'Eugène Burnouf sur les noms anciens de Ceylan, *Journal asiatique* de Paris, janvier 1857, pages 54 et suivantes.

et il consacra tous ses soins, pendant ce règne fortuné, à développer la loi du Tathâgata parmi ses sujets, après la leur avoir conquise. Les phénomènes les plus merveilleux, récompenses de sa rare vertu, avaient signalé son inauguration. Le jour où on le couronna, on avait vu les pierres précieuses et les riches métaux sortir spontanément de la terre et se répandre à la surface. Les perles et les trésors enfouis dans les profondeurs de la mer en étaient sortis, et étaient venus se ranger sur les côtes de l'île, heureuse de posséder un tel maître. Un bambou avait poussé trois branches merveilleuses, l'une d'argent, l'autre chargée des fleurs les plus diverses et les plus belles, et la troisième couverte des figures des animaux et des oiseaux les plus rares. Le roi, trop modeste pour s'attribuer tous ces trésors, résolut de les offrir au grand roi Dharmâçoka, dont la gloire était parvenue jusqu'à lui. Il lui envoya donc ces présents magnifiques par quatre ambassadeurs, à la tête desquels il plaça son propre neveu, et un brahmane connu par sa science. Les ambassadeurs, avec une suite nombreuse, s'embarquèrent à Djamboûkola. Ils naviguèrent sept jours avant d'atteindre les côtes de l'Inde, et il leur fallut sept jours encore avant d'arriver à Patalipouttra, la capitale du grand Açoka. Le monarque indien reçut ces merveilleux cadeaux avec la joie la plus vive, et, ne voulant pas que sa reconnaissance restât au-dessous de la générosité de son allié, il envoya en profusion à Dévânampiyatissa tous les ornements royaux qui pouvaient servir à un sacre nouveau[1]; puis il lui fit dire, par les ambassadeurs de

[1] Bien que l'orgueil national de Mahânâma essaye peut-être ici de dissimuler la vérité, il semble très-probable que le roi de Ceylan était à celle

Langkâ, qu'il ne renvoya qu'après les avoir gardés cinq mois entiers : « J'ai trouvé refuge dans le Bouddha, la « Loi et l'Assemblée; je me suis pieusement dévoué à la « religion du fils des Çâkyas. Toi, maître des hommes, « reconnais aussi dans ton cœur ces incomparables re- « fuges, et demande-leur sincèrement ton salut. » Les ambassadeurs singhalais, comblés d'honneurs et chargés de ce noble message, s'embarquent à Tâmralipti (en Pâli, Tâmalettiya), et, après douze jours de navigation, ils abordent à Djamboukola, d'où ils étaient partis six mois auparavant. Ils transmettent à Dévânampiyatissa l'exhortation pieuse de Dharmâçoka. Mais il ne paraît pas que cette exhortation soit suffisante; et le cœur du roi singhalais n'est pas encore touché.

Cependant, à la suite du troisième Concile, le grand Açoka, Protecteur de la foi, avait voulu assurer le triomphe de la religion bouddhique en envoyant de nombreux émissaires dans les contrées voisines. Le prosélytisme s'était étendu depuis le nord de la presqu'île, le Kachemire et le Gandhâra, jusqu'au centre, dans le pays peu accessible des Mahrattes (*Mahâratthan*), et jusque dans les pays étrangers des Yonas et dans l'Aparantaka. Dharmâçoka charge spécialement son fils, Mahinda, entré dès longtemps en religion, ainsi que sa sœur, de porter la parole du Tathâgata dans la bienheureuse Langkâ. Mahâmahinda obéit avec joie aux ordres de son père, et il part avec quatre autres religieux dont les noms méri-

époque le tributaire du monarque indien, qui est maître de tout le Djamboudvîpa. Ce qui le ferait croire avec encore plus de vraisemblance, c'est qu'Açoka recommande aux ambassadeurs singhalais de faire sacrer leur roi de nouveau. C'est évidemment une investiture.

tent d'être conservés à côté du sien : c'étaient Itthiya, Outtiya, Sambala et Bhaddasâla. Arrivé à Langkâ avec ses compagnons, Mahinda se fait bien vite reconnaître, au roi Dévânampiyatissa, pour le fils et l'envoyé de son puissant allié Dharmâçoka. Dévânampiyatissa se rappelle alors le saint conseil que ses ambassadeurs lui ont rapporté; il prête une oreille bienveillante aux discours de l'apôtre bouddhique, et il ne tarde pas à se convertir. Comme il donne lui-même l'exemple d'une vénération profonde pour les religieux étrangers et qu'il leur sert personnellement leur maigre repas devant toute sa cour, l'enthousiasme gagne de proche en proche. La belle-sœur du roi, la princesse Anoûla, se convertit avec cinq cents autres femmes qui l'imitent. Le peuple de la capitale se précipite en foule vers le palais du roi où habite Mahinda, pour entendre la prédication, et c'est par milliers que se font chaque jour les conversions. Mahinda parle la langue du pays, et, comme le dit le *Mahâvamsa :* « c'est ainsi qu'il devint le flambeau dont l'île de Langkâ « est éclairée. »

Le nombre des religieux s'accroît avec rapidité, et l'on ne tarde pas à leur construire des vihâras, entre autres le Mahâvihâra, le plus ancien et le plus grand de tous. Ces asiles magnifiques, où les religieux se réfugient durant la saison des pluies, ne suffisent point. Le roi, plein de munificence, y attache de vastes donations, et, en offrant le Mahâmégha à Mahinda, il verse l'eau de l'investiture sur les mains de l'apôtre, qui indique les plans pour la construction de trente-deux stoûpas. Dans une autre occasion, le roi trace de ses propres mains le sillon qui doit enclore un vaste territoire accordé à un couvent. Il

dirige lui-même la charrue d'or qui creuse la terre consacrée, et que traînent deux éléphants royaux[1]. Une foule de constructions s'élèvent de toutes parts; et les stoûpas sont établis partout où la superstition populaire croit retrouver les traces du Tathâgata, ou celle des Bouddhas antérieurs.

Mais les stoûpas ont besoin de reliques et sans elles ils ne seraient pas assez saints. Dèvânampîyatissa fit donc demander des reliques à son pieux allié; et Dharmâçoka s'empressa de lui envoyer sur-le-champ une des clavicules du Bouddha. L'auteur du *Mahâvamsa* décrit les cérémonies publiques avec lesquelles fut reçue la sainte relique. On la déposa sur le haut de la montagne Missaka, qui, depuis lors, prit le nom de Tchétiya; et, à cette occasion, le plus jeune frère du roi, Mattâbhaya, se fit religieux, en même temps que des milliers d'autres personnes.

Mais toutes ces cérémonies, quelque belles qu'elles fussent, n'étaient rien en comparaison de celles qui devaient accueillir la branche sacrée de l'arbre Bodhi, sous lequel le Tathâgata était devenu Bouddha suprême et parfaitement accompli. Le roi Dharmâçoka voulut aller la couper de sa propre main à Bodhimanda; il la plaça lui-même sur le navire qui devait descendre le Gange, et il l'accompagna jusqu'au lieu de l'embarcation à Tâmralipti. Il ne s'en sépara qu'en versant des larmes abondantes; et il la confia aux soins de sa fille Sanghamittâ,

[1] L'auteur du *Mahâvamsa* indique avec la plus grande précision, et comme un homme qui connaît parfaitement les lieux, tous les points par où passait le sillon royal. Ces renseignements, ainsi que bien d'autres donnés par Mahânâma, sont extrêmement précieux pour la géographie ancienne de Ceylan. Eugène Burnouf comptait en faire un large usage.

qui se rendait à Sinhala suivie de onze autres religieuses; car Mahinda avait bien pu ordonner des prêtres, mais la loi ne permettait qu'à une femme d'ordonner les prêtresses ou religieuses.

Mahânâma, en racontant le voyage miraculeux de la branche du Bodhidrouma, élève le ton d'ordinaire fort simple de son récit, et il en arrive presque au lyrisme.

« Le vaisseau dans lequel était embarquée la branche « du Bodhi fendait rapidement les ondes; et sur le grand « Océan, à la distance d'un yodjana, les vagues s'aplanis- « saient devant lui. Des fleurs de cinq couleurs diffé- « rentes s'épanouissaient à l'entour, et la musique la « plus suave remplissait l'air de ses mélodies. D'innom- « brables offrandes étaient apportées par des divinités « innombrables, tandis que les nâgas recouraient en « vain à leurs enchantements magiques pour ravir cet « arbre divin. »

Sanghamittâ, la grande prêtresse, déjoue leurs mauvais desseins par la puissance de sa sainteté; et bientôt le navire chargé de cette incomparable relique arrive à Djambonkola. Tout est disposée dès longtemps sur le rivage pour la recevoir avec toute la vénération qu'elle mérite. A peine le navire est-il en vue, que le roi se précipite dans les eaux, et s'y avance jusqu'au cou. Il entonne un chant de joie et de piété en l'honneur du Bouddha, et il fait transporter la caisse où l'arbre est placé, par seize personnes des seize castes, qui vont la déposer dans une magnifique salle préparée pour elle. Il investit la branche sacrée de la souveraineté de Langkâ; et lui-même, pendant trois jours et trois nuits, il fait sentinelle à la porte de la salle, et lui offre les plus riches présents.

On peut se faire une idée de la marche triomphale d la branche depuis le vihâra de Pâtchina, où elle avait été d'abord remise aux mains des prêtres, jusqu'à la capitale, Anourâdhapoura, où elle n'arrive que le quatorzième jour, « à l'heure où les ombres sont le plus étendues. » Au lever du soleil, on la fait entrer par la porte du nord de la ville; elle la traverse en procession, et elle en sort par la porte du sud, pour se rendre dans le délicieux jardin de Mahâmégha, où on doit la mettre en terre. Seize princes revêtus des plus brillants habits sont tout prêts à la recevoir; mais la branche, échappant aux mains des hommes, s'élève tout à coup dans les airs, où elle reste, aux yeux de la foule stupéfaite, brillant de l'auréole que font autour d'elle six rayons lumineux. Elle redescend au coucher du soleil; et d'elle-même elle va se planter en terre, où pendant sept jours la couvre un nuage protecteur, et l'arrosent des pluies bienfaisantes. Les fruits poussent en un instant; et le roi peut propager dans l'île entière l'arbre merveilleux, le Bodhi, gage du salut éternel.

Mahânâma raconte tous ces miracles, et bien d'autres encore, sans la moindre hésitation et la moindre critique, et il les rapporte à la dix-huitième année du règne de Dharmâçoka.

Ce qui est un peu plus réel, c'est la piété de Dévânampiyatissa attestée par les vastes et nombreux monuments qu'il fit construire dans toutes les parties de l'île soumise à ses lois et convertie comme lui. Mahânâma cite tous ces monuments les uns aprés les autres; et il est probable qu'avec quelques recherches sur le sol on retrouverait encore les traces qu'ils ont dû y laisser. Les indications

rapports de l'Inde bouddhique avec Sinhala avant le règne de Dévânampîyatissa, il paraît évident que jusqu'à ce régne le bouddhisme n'était point établi dans l'île. Ce fut le puissant monarque qui régnait sur l'Inde entière, le grand Açoka, Protecteur de la foi, qui gagna Ceylan au nouveau culte. Il l'y introduisit par les moyens pacifiques de la prédication, et c'est du Magadha que partirent les apôtres dont Langkâ reçut la parole. Des reliques du Bouddha furent envoyées à Sinhala; et les ambassadeurs qui les y portérent furent en même temps les propagateurs de la foi. Ces grands événements se passaient, si l'on accepte la chronologie indigéne, vers l'an 300 avant l'ère chrétienne.

Cependant l'introduction du Bouddhisme à Sinhala n'assura point la paix de la contrée, et, durant les règnes qui suivirent celui d'Outtiya, le pays fut sans cesse en proie aux invasions des Malabars venant des côtes voisines de l'Inde, ou aux guerres intestines des partis se disputant le pouvoir. Un des rois les plus célèbres de ces temps reculés fut Dhouttâgamini, qui régna de l'an 161 à l'an 137 avant Jésus-Christ. Il eut à la fois la gloire de chasser les Malabars, avec l'aide des prêtres qui se trouvaient dans son armée au nombre de cinq cents, et de rendre au culte du Bouddha les beaux jours de Dévânampîyatissa et d'Outtiya. Ce fut lui qui érigea le Mahâstoupa, le plus grand de tous les stoûpas de Ceylan, ainsi que son nom l'indique. C'était une immense construction en briques, dont les ruines se voient encore prés d'Anourâdhapoura; et à l'inauguration solennelle qui eut lieu en l'an 157 avant Jésus-Christ, on vit figurer sur des tableaux admirables exposés aux yeux du peuple les Djatakas ou

les naissances successives du Bouddha. Le Mahâstoûpa ne fut achevé que sous le règne de Saddhâtissa, frère de Dhouttâgamini. Son fils, appelé Sâli, avait préféré renoncer au trône plutôt qu'à l'amour d'une Tchandali dont il avait fait sa femme.

Aux malheurs des guerres du dehors et du dedans, venaient aussi quelquefois s'ajouter les discordes religieuses. Le Mahâvihâra d'Anourâdhapoura, qui devait être le centre de l'orthodoxie, avait vu des schismes se séparer de lui; et le couvent d'Abhayâguiri balançait presque son autorité. Un monarque du nom de Vattagâmini protégeait les schismatiques; et c'était par leurs mains qu'il faisait passer toutes les aumônes qu'il distribuait à ses peuples. Ce fut sous le règne de ce prince, en l'an 89 avant notre ère, que les textes sacrés du *Pitakattaya* Pâli (la Triple Corbeille), conservés jusque-là oralement par les prêtres, avec le commentaire orthodoxe de l'*Atthakathâ*, furent écrits. Cette précaution parut indispensable pour que les fausses doctrines n'en arrivassent point, par la perversité des peuples, à étouffer la vraie religion. Néanmoins les hérésies continuaient à désoler la foi, comme les invasions des Malabars dévastaient le pays; et il faut passer près de trois siècles pour trouver un roi qui rend à Sinhala un peu de calme. C'est le roi Tissa, surnommé Vohârakarâdjâ, parce qu'il eut la gloire d'abolir la torture, pratique cruelle qui durait de temps immémorial à Ceylan. Plein de générosité envers les prêtres, il acquitta les dettes dont les couvents étaient dès longtemps obérés. Il fit plus, et il combattit, au profit de l'orthodoxie du Mahâvihara, l'hérésie Vêtoulliya que professait le couvent d'Abhayâguiri.

Sous le règne d'un de ses successeurs, Mahâséna, de 275 à 302 de l'ère chrétienne, ce fut, au contraire, l'hérésie qui triompha, et les religieux d'Abhayâguiri, mettant le roi dans leurs intérêts, firent détruire le Mahâvihâra, l'asile de leurs adversaires. Les prêtres dispersés durent se réfugier à Malaya, dans la province de Rohana, et y demeurèrent bannis pendant neuf ans entiers. Les objets les plus précieux du Mahâvihâra, démoli de fond en comble, furent transportés à Abhayâguiri, dont la victoire paraissait définitive. Mais, un ministre du roi s'étant révolté en faveur des exilés de Rohana, et le principal agent de la persécution, Sanghamitta, ayant été assassiné par une femme, les prêtres du Mahâvihâra furent rappelés; leur couvent fut rebâti; et, sans être assurés d'une protection constante, ils purent de nouveau rétablir le culte d'après les règles qui leur étaient propres. D'ailleurs Mahâséna, malgré la mobilité de ses sentiments pour la religion, paraît avoir été un roi éclairé et bienfaisant; l'histoire a conservé le souvenir de ses grands travaux d'utilité publique, de seize fontaines et d'un grand canal appelé Pabbata, qu'il fit ouvrir.

C'est avec le règne de Mahâséna, l'an 302 de l'ère chrétienne, que finit le *Mahâvamsa* de Mahânâma. L'ouvrage a été continué, ainsi que nous l'avons dit, sous le nom de *Soulouvamsa*, jusqu'au milieu du siècle dernier. Le fils de Mahâséna, Siriméghavarma, s'efforça de réparer les impiétés de son père; et ce fut dans la neuvième année de son règne (310 de J. C.) que fut apportée à Ceylan, par une princesse brahmine, la fameuse dent du Bouddha (*Dhatâdhatou*), conservée jusque-là à Dantapoura. Elle fut déposée dans le temple de Dhammatchakka, et elle

attira bientôt sur elle seule l'enthousiasme et la vénération des peuples[1].

Nous ne voulons point pousser plus loin l'histoire de Ceylan; mais, toutefois, il faut rappeler, à l'honneur de la foi bouddhique, le règne de Bouddhadasa, de 339 à 368 après Jésus-Christ, grand médecin, qui a écrit en langue sanscrite des livres encore consultés aujourd'hui, et roi bienfaisant, qui fonda de nombreux hôpitaux et établit un médecin par section de dix villages. C'est à cette époque qu'il faut rapporter la traduction des soûttas Pâlis en Singhalais.

Il faut rappeler enfin que ce fut en 432 que l'*Atthakathâ* Singhalais fut au contraire de nouveau remis en Pâli par les soins du fameux brahmane Bouddhagosha. L'*Atthakathâ*, ou le commentaire sur les livres sacrés, avait été traduit du Pâli en Singhalais, par Mahinda lui-même; mais, dans la suite des siècles, l'original Pâli avait disparu, et l'ensemble des textes orthodoxes souffrait de cette grave lacune. Bouddhagosha fut chargé de la réparer. Mais les prêtres du Mahâvihâra d'Anourâdhapoura, auxquels il s'adressait, prirent les précautions les plus sages pour s'assurer qu'ils ne seraient point trompés par lui. Ils lui donnèrent d'abord à traduire, à titre d'épreuve, deux gâthas, dont ils avaient le texte authentique en Pâli, et que Bouddhagosha devait mettre du Singhalais dans

[1] L'histoire de la dent du Bouddha, conservée à Ceylan, est certainement une des plus curieuses parmi toutes les superstitions bouddhiques. Elle a été l'objet d'un ouvrage spécial, le Dhatâdhâtouvamsa, qui existe encore aujourd'hui, et qui, continué de siècle en siècle, va jusqu'au milieu du siècle dernier. La dent, après bien des pérégrinations, avait été déposée dans le temple de Mâsigâna, à Kandy, et, en 1847, c'était M. Turnour lui-même qui l'avait sous sa garde au nom du gouvernement anglais.

cette dernière langue. Sa traduction fut vérifiée à trois reprises différentes par le collége des prêtres; et, comme Bouddhagosha se tira de ce minutieux examen à son honneur, les prêtres n'hésitèrent plus à lui confier le *Pitakattaya* et l'*Atthakathâ*. Il se retira donc au viharâ de Ganthâkara, à Anourâdhapoura; et il y traduisit tout l'*Atthakathâ* singhalais en Pâlî, « suivant les règles grammaticales de la langue des Magadhas, la racine de « toutes les langues. » Cette version de Bouddhagosha est encore celle dont on se sert aujourd'hui. Quant à lui, après avoir terminé cette œuvre délicate, à la grande satisfaction des prêtres, il retourna dans le Magadha, d'où il était venu; et il y vécut jusque dans une vieillesse très-avancée.

On voit que les prêtres bouddhiqnes du cinquième siècle furent plus heureux ou plus prudents que, de nos jours, sir Alexander Johnston.

Tel est l'ensemble des événements racontés dans le premier volume du *Mahâvamsa*, que nous a donné M. G. Turnour. La fin de l'ouvrage ne serait pas moins curieuse, quoique ce fût à d'autres égards; mais ce complément, attendu depuis vingt ans, ne paraîtra peut-être jamais. Quant au style de cette singulière histoire, il est tout ce qu'on pouvait attendre : fort simple, sans recherche, et en général d'une clarté satisfaisante. Il ne faut pas que l'emploi des vers nous étonne dans des annales qui visent à conserver le souvenir édifiant du passé. Ces vers du *Mahâvamsa* sont bien plutôt de la prose rhythmée que de la poésie telle qu'on l'entend d'ordinaire. La langue Pâlie est tout aussi souple que le Sanscrit lui-même; et, dans ces flexibles idiomes, on

peut tout écrire en vers, depuis les grammaires et les dictionnaires jusqu'aux systèmes philosophiques. Le mètre, avec ses règles précises et rigoureuses, n'est qu'un moyen d'aider la mémoire et d'assurer la conservation authentique des textes. Ce n'est pas une prétention de poésie dans des sujets qui ne comportent aucun ornement de cette espèce.

Quant au talent de l'historien proprement dit, on a pu juger ce qu'il est par l'analyse qui précède. Mahânâma est un annaliste, et rien de plus. L'histoire exacte, austère et profonde, telle que nous la comprenons, n'était point faite pour ces peuples ; et le *Mahâvamsa*, tout important qu'il est, et quoique le chef-d'œuvre de l'esprit indien en ce genre, ne fait point exception. L'auteur essaye parfois de s'élever au-dessus de son sujet, et de tirer quelques leçons un peu plus hautes des faits qu'il passe en revue. Mais les réflexions banales et uniformes qui reviennent à la fin de chaque chapitre sur l'instabilité des choses humaines et l'imperturbable puissance de la foi, ne suffisent pour donner à Mahânâma le caractère du véritable historien. Elles témoignent seulement d'intentions excellentes ; mais, entre ses mains, l'histoire ne peut pas devenir un enseignement, quelque peine qu'il s'y donne. C'est un résumé sans aucune critique des légendes les plus absurdes, et un précis peu judicieux d'événements réels, qui ne sont ni suffisamment compris ni suffisamment exposés.

Ce qui donne un prix tout particulier au *Mahâvamsa*, c'est la chronologie très-étendue qui s'y trouve. La chronologie est précieuse partout ; mais elle l'est dans l'Inde mille fois plus qu'ailleurs, parce qu'elle y est infiniment

plus rare. Le système de Mahânâma est des plus simples. Il procède de la mort de Bouddha; c'est l'ère d'où il part, comme nous partons nous-mêmes de la naissance de Jésus-Christ. Rien n'est plus clair que de compter par années après le Nirvâna; et, comme le *Mahâvamsa*, par ses continuateurs, arrive jusqu'au milieu du siècle dernier, il est facile, avec toutes les indications qu'on y trouve, de remonter le cours des années et d'arriver, pour l'histoire de Ceylan, à une exactitude que l'histoire de l'Inde n'a jamais connue. C'est ainsi que M. G. Turnour a pu refaire, depuis la date du Nirvâna et la descente de Vidjaya, à Tambapanni, toute la chronologie des rois singhalais jusqu'à l'an 1798, où le dernier des rois indigènes, Sri Vikrama Râdjasingha, fut déposé par les Anglais et mourut captif. Ce travail si utile, M. G. Turnour a pu le faire sur des documents certains, et sans y introduire aucune conjecture. Il avait consulté les annales indigènes, et il y avait trouvé avec abondance tous les matériaux nécessaires.

CHAPITRE DEUXIÈME

Situation actuelle du clergé bouddhique à Ceylan, d'après M Spence Hardy, missionnaire wesleyen ; le noviciat ; l'ordination ; lettre du grand prêtre du Birman ; richesses du clergé singhalais ; pauvreté individuelle des prêtres ; leurs austérités ; le Canon des écritures sacrées à Ceylan ; lecture publique du *Bana ;* fête de Pantoura en 1859 ; les dévots ou *Oupâsakas ;* le *Pirit* ou cérémonie des exorcismes ; la *Bhâvanâ* ou méditation ; pouvoirs surnaturels qu'elle confère ; les actes méritoires (*Satchakiriyas*) et leur influence miraculeuse ; du Nirvâna selon les prêtres singhalais ; leur foi ardente ; leur esprit de tolérance ; soins qu'ils donnent à l'instruction des enfants ; leur science médicale ; subordination du clergé au pouvoir royal ; division du clergé singhalais en plusieurs sectes. — Rapports du Bouddhisme singhalais avec le christianisme ; progrès du catholicisme et des écoles sous le gouvernement anglais ; détails statistiques sur Ceylan.— Appendice : Fête de la dent du Bouddha en 1858. Les trois Conciles d'après le Mahâvamsa.

Nous abandonnons le passé de Ceylan pour voir la situation qu'y présente actuellement le Bouddhisme, et c'est à M. Spence Hardy que nous nous adresserons plus particulièrement, en complétant les détails qu'il nous donne par des détails puisés à plusieurs autres sources. M. Spence Hardy a séjourné vingt ans entiers à Ceylan en qualité de Missionnaire wesleyen (1825-1845). Durant tout ce temps, il a été mêlé, par ses saintes fonctions, à la population indigène, et il a vécu au milieu d'elle pour l'instruire et bien souvent aussi pour la sou-

lager. Plein de zèle pour le ministère dont il était revêtu, il en a rempli tous les devoirs avec une ferveur qu'attestent deux ouvrages qu'il a publiés sur le Bouddhisme. C'est pour bien connaitre la religion qu'il avait à remplacer par une meilleure, qu'il s'est mis dès son arrivée à apprendre la langue du pays; et il n'a cessé de poursuivre ses études avec une persévérance que rien n'a lassée. Il a voulu surtout les rendre utiles aux missionnaires qui suivraient la même carrière que lui, et il avait un but tout pratique, soit en écrivant sur le *Monachisme en Orient*, soit en composant le *Manuel du Bouddhisme*, sujet plus général encore et plus difficile.

C'est aux missionnaires anglais de décider si M. Spence Hardy a réussi dans l'objet qu'il avait en vue, et si ses deux ouvrages les aident, en effet, à combattre les superstitions déplorables auxquelles ils essayent de substituer la foi chrétienne. Mais, pour notre part, nous aurions préféré que M. Spence Hardy, si heureusement placé pour nous dire ce qu'est aujourd'hui le Bouddhisme à Ceylan, n'eût pas entrepris une tâche plus vaste

L'histoire du Monachisme en Orient est un sujet immense; et pour le traiter convenablement les matériaux recueillis à l'heure qu'il est ne suffisent pas. M. Spence Hardy a vu les moines ou plutôt les prêtres bouddhistes à Ceylan. Mais le Bouddhisme s'est étendu dans bien d'autres contrées; il règne depuis le Cachemire jusqu'aux confins orientaux de la Chine, et depuis Ceylan jusqu'au nord du Tibet. Que de variétés de pays, de races, de climats, de langues, de temps, de croyances! Et qui peut dire pertinemment, dans l'état actuel de la science, ce qu'est au juste le Bouddhisme chez chacun de ces peu-

ples? Mais il n'est pas donné à tout le monde de résider vingt années de suite à Ceylan ; et l'on aurait pu profiter de cet avantage pour nous fournir une monographie, dont tous les traits eussent été précieux, parce qu'ils auraient tous été d'une exactitude irréprochable. Une étude limitée au Bouddhisme singhalais, dans sa situation présente, eût pu être de la plus grande valeur et de la plus incontestable utilité ; car le Bouddhisme du Sud s'est concentré à Ceylan, comme le Bouddhisme du Nord s'est concentré dans le Népâl.

On peut d'autant plus regretter que M. Spence Hardy n'ait pas adopté cette méthode, qu'il semble lui-même y avoir pensé et en avoir senti tout le prix : « Dans l'état « actuel de nos connaissances sur le Bouddhisme, dit-il « dans sa préface, les traductions authentiques tirées des « idiomes contemporains peuvent être d'une grande im- « portance ; car elles ont un surcroît d'intérêt qui leur « est tout spécial en ce qu'elles révèlent les sentiments « et les mœurs des prêtres de notre temps. Les écrits « des auteurs singhalais abondent en citations en Pâli, « langage dont ils ont une connaissance très-compétente, « et comme, à leurs yeux, les livres qu'ils traduisent ou « qu'ils paraphrasent sont sacrés, on a toute raison de « croire qu'on peut puiser dans ces intermédiaires une « idée exacte des originaux. »

Il paraît qu'à Ceylan le noviciat des prêtres est plus sérieux que dans d'autres pays bouddhiques. Les novices, qu'on appelle en singhalais *Ganinnansés* ou associés, doivent toujours résider dans le couvent où on les instruit. Ailleurs on est moins exigeant ; et le novice peut ne pas quitter sa famille, sauf à venir le plus souvent possible

recevoir les leçons de son précepteur spirituel. A Ceylan, au contraire, la résidence est de rigueur, attendu que le novice est regardé comme un prêtre et qu'il est soumis comme tel à des devoirs étroits. Le novice, du reste, est libre de choisir le monastère ou vihâra auquel il désire s'attacher, et il y a des livres singhalais composés tout exprès pour apprendre au jeune prêtre à ne pas se tromper dans son choix.

Lorsqu'il s'est décidé, après de longues et minutieuses considérations, il va déclarer son intention à un prêtre; et il lui porte une robe qu'il doit recevoir de ses mains pour pouvoir, sous ce nouveau costume, commencer son noviciat. Il demande ensuite humblement à son supérieur de vouloir bien prononcer sur lui la triple formule (*tunsarana*), le triple refuge : « Je me réfugie dans le Boud-« dha; je me réfugie dans la Loi; je me réfugie dans « l'Assemblée. » Quand le prêtre a prononcé cette formule sacrée, le novice la répète à son tour; et il récite le *Dasasil*, ou les Dix obligations, ce qu'on pourrait appeler le Décalogue du novice :

« J'observerai le précepte qui défend de tuer; j'obser-« verai le précepte qui défend de voler; j'observerai le « précepte qui défend tout rapport sexuel; j'observerai le « précepte qui défend de mentir; j'observerai le précepte « qui défend de boire des liqueurs fortes, capables de « rendre les hommes indifférents aux devoirs religieux; « j'observerai le précepte qui défend de prendre aucune « nourriture après midi; j'observerai le précepte qui « défend de danser, de chanter, de faire de la musique; « j'observerai le précepte qui défend l'usage des par-« fums, des onguents et des ornements de toute sorte;

« j'observerai le précepte qui défend l'usage des lits ou « des siéges somptueux; j'observerai le précepte qui dé- « fend de posséder de l'or ou de l'argent. »

Cet engagement étant pris, le novice entre dans le couvent, et chaque jour il y remplit les devoirs de sa charge humble et pénible. Un manuel, appelé *Dina tchariyâva*, « Les occupations quotidiennes du prêtre, » lui fixe minutieusement les règles dont il ne doit pas s'écarter. Il doit être levé avant le jour, et son premier soin doit être de se nettoyer les dents; puis il balaye la cour du vihâra, et le dessous de l'arbre Bodhi. Il va ensuite chercher l'eau qui doit être bue dans la journée; il la filtre et la dépose aux lieux marqués. Ces premiers travaux achevés, il se retire à l'écart et y médite une heure sur les obligations qu'il a déjà remplies et sur celles qui doivent suivre.

Quand la cloche du vihâra sonne pour annoncer le moment du sacrifice, il doit s'approcher du stoûpa où sont placées les reliques, ou de l'arbre Bodhi, et y offrir des fleurs, s'il a pu s'en procurer, comme si le Bouddha était présent de sa personne. Il y doit surtout méditer profondément sur les vertus merveilleuses du Tathâgata, et il doit demander aux saintes reliques l'absolution pour les négligences ou les fautes qu'il a pu commettre. Il reste quelques instants en adoration, le front, les genoux et les coudes touchant la terre. Il consulte son *Lita* ou calendrier, pour savoir, par la longueur de l'ombre, quelle est l'heure du jour, et quel est l'âge de la lune et le nombre des années écoulées depuis la mort du Bouddha. Il médite encore quelques instants sur les bienfaisants résultats de l'obéissance aux obligations qui lui sont imposées, et sur les avantages inappréciables

de porter la robe jaune. Il prend alors le vase aux aumônes et il va mendier la nourriture du jour, à la suite de son précepteur, observant bien de ne se tenir ni trop près, ni trop loin de lui, et lui remettant le vase quand on approche du village. En y arrivant le novice baisse les yeux avec le plus grand soin pour éviter la vue des femmes, des hommes, des éléphants, des chevaux, des chars et des soldats. Quand le vase aux aumônes a été rempli par la charité des fidèles, le novice reprend le vase de la main de son précepteur, qui lui donne aussi à porter sa robe de dessus, et tous deux rentrent au vihâra.

Le jeune homme offre un siége à son maître; il lui lave les pieds et lui sert le repas, auquel il ne doit lui-même toucher que plus tard, en répétant certaines stances sacramentelles, avant de prendre la nourriture et après l'avoir prise. Il nettoie ensuite le vase et le fait sécher au soleil avant de le remettre en place. Le repas fini, il se lave le visage; et, se couvrant de sa robe, il adore en silence son précepteur et le Bouddha. Il peut alors se retirer dans un lieu solitaire pour y faire un nouvel examen de conscience et s'y livrer à l'exercice de la *Maitribhâvanâ*, c'est-à-dire à la Méditation de la douceur et de la bienveillance. Après ce temps de repos, il doit lire un des livres sacrés ou en copier des passages; et, s'il a des doutes, il peut, à ce moment, consulter son maître ou lui parler. Il allume ensuite un feu et une lampe, et il prépare tout ce qui est nécessaire pour la lecture du *Bana* ou de l'écriture; il appelle le prêtre qui doit le réciter; il lui lave les pieds et s'assied dans la position ordonnée pour entendre la lecture sainte, qu'on termine en répétant le *Pirit* ou l'exorcisme à l'usage des prêtres. Si, après tous ces tra-

vaux, il reste encore quelques instants avant le coucher du soleil, le novice les emploie à balayer de nouveau le vihâra, comme il l'a fait dès le matin.

Tels sont les vœux et les occupations régulières des novices singhalais.

On ne prend pas les novices au-dessous de l'âge de huit ans, et ils ne peuvent recevoir l'*Oupasampadâ* ou l'ordination qu'à l'âge de vingt ans révolus. Le noviciat dure donc à peu près dix années. Le consentement des parents est une condition essentielle; et il ne paraît point qu'en général le prosélytisme des prêtres bouddhistes de Ceylan leur fasse enfreindre cette convenance. Les vocations se déclarent à l'école, que tient le prêtre; et de très-bonne heure se distinguent les enfants qui devront plus tard entrer en religion. Les vœux d'ailleurs ne sont point irrévocables; et l'abjuration, quoique très-rare, n'a rien d'impossible, parce qu'elle n'a rien de déshonorant. C'est un simple aveu de faiblesse, qui a même son côté honorable. On renonce à la vie sainte de religieux, parce qu'on se sent incapable d'en remplir loyalement les pénibles obligations. Mais en général le novice bien instruit est invinciblement persuadé des avantages de la vie religieuse, et il ne pense guère à la déserter. On lui apprend en effet qu'elle le délivre sûrement de bien des maux, en lui assurant les bienfaits suivants : Il n'a plus l'amour de la richesse ni du plaisir (*vastoukâma, klésakâma*); il est certain d'une nourriture convenable; il apprend à se contenter de tout ce qu'on lui donne; il ne craint plus l'oppression des méchants et des rois; il est à l'abri de tous les soucis qu'entraîne la possession de la terre, des maisons, du bétail, etc.; il n'a point à redouter les voleurs; il n'a pas

davantage à redouter les gens en place, et il n'a pas même à se lever à leur approche; en un mot, il n'a plus de craintes de quelque genre que ce soit.

Sans doute, tous ces biens sont négatifs; mais ils suffisent, avec l'espérance du Nirvâna, pour séduire les novices; et jusqu'à présent le clergé bouddhiste de Ceylan s'est recruté sans trop de peine, quoique de nos jours il soit bien moins nombreux qu'il ne l'était autrefois, quand Hiouen-Thsang portait à dix mille la foule des religieux. La discipline, d'ailleurs, est maintenue avec une grande vigilance; et nous citerons un document qui prouve que les prêtres de Ceylan comprennent bien toute l'importance du noviciat : c'est une lettre du grand prêtre du Birman (*Sangharâdja*) en réponse aux conseils que les prêtres singhalais lui avaient demandés. Elle est de l'année 1802 :

« Comme on commet l'erreur, dit le grand prêtre, de « croire que certaines prescriptions ne sont pas faites « pour les novices, et qu'elles ne sont obligatoires que « pour les prêtres qui ont reçu l'ordination, je vous rap- « pelle le passage suivant du commentaire sur le *Mahâ-* « *vagga*, pour vous montrer combien est peu fondée une « semblable opinion : « Tant qu'un religieux, dit ce com- « mentaire, ignore les détails de la discipline qu'il doit « suivre; qu'il ne sait ni disposer convenablement ses « robes, ni présenter le vase aux aumônes, ni se tenir de- « bout et s'asseoir quand il le faut, ni manger et boire « selon les règles prescrites, on ne doit point l'envoyer « dans les maisons qui distribuent indistinctement la nour- « riture aux prêtres, ni dans les endroits où on la distribue « chaque jour à quelques prêtres choisis. On ne doit l'en- « voyer non plus ni dans la forêt ni à aucune assemblée

« publique. Mais il doit demeurer auprès des prêtres plus « âgés; on l'instruira comme un enfant; on lui apprendra « soigneusement ce qui est permis et ce qui ne l'est pas; « on lui montrera chaque jour comment il doit arranger « sa robe et la porter; et on lui expliquera toutes les par- « ties de la discipline qu'il doit observer. »

Cette instruction (*sandéça*) du grand prêtre du Birman prouve à la fois que la discipline des novices de Ceylan s'était relâchée, et qu'on sentait le besoin de la raffermir au commencement de ce siècle.

Une fois le novice suffisamment instruit, et quand il a l'âge requis, on procède à l'ordination qui doit en faire un religieux pour le reste de sa vie. Les règles fort simples de l'ordination sont contenues dans un petit ouvrage appelé *Kammavatcham*, qui a été traduit en Singhalais; en voici les règles principales. On convoque un chapitre, *Sangha*, de quatre prêtres au moins. Le novice se présente devant eux; et on lui demande si les objets spéciaux du religieux, le vase aux aumônes, les robes, etc., qu'on a placés devant l'assemblée, sont bien à lui. Sur sa réponse affirmative, on lui désigne la place où il doit se tenir pour le reste de l'examen. La première question est de savoir s'il n'est pas sujet à certaines maladies cachées, la lèpre, l'épilepsie, etc. En second lieu, s'il est une créature humaine, un homme, et s'il est un homme libre, l'esclave ne pouvant entrer en religion sans le consentement de son maître; s'il a des dettes; s'il est hors du service du roi; s'il a la permission de ses parents; s'il a vingt ans; en un mot, s'il a toutes les conditions requises pour être prêtre.

Ces points une fois bien réglés, le président du cha-

pitre prie le novice de s'avancer devant l'Assemblée; et le novice, faisant alors quelques pas, dit d'une voix respectueuse et par trois fois : « Je demande l'ordination (*Ou-« pasampadâ*). » Le président déclare que le novice est exempt de tous les empêchements qui pourraient s'opposer à l'admission, qu'il possède tout ce qu'un prêtre doit posséder, et qu'il demande l'Oupasampadâ. Puis il ajoute par trois fois aussi : « Que ceux qui sont d'avis « d'accueillir cette demande gardent le silence; que celui « qui s'y oppose le déclare actuellement. » Si l'Assemblée donne son assentiment en se taisant, le président rappelle au novice quelques-unes des règles auxquelles il doit se soumettre désormais pour le reste de ses jours, en ce qui concerne la nourriture qu'il peut recevoir, les vêtements qu'il peut porter, les médicaments dont il lui est permis de faire usage en cas de maladie, et les crimes qui, s'il les commettait, le feraient exclure de la communauté. Après cette consécration, le récipiendaire déclare qu'il se soumet à cette loi, sans prononcer d'ailleurs aucun vœu, et sans faire de promesse d'aucune sorte. A dater de ce moment, le novice est un prêtre, et la confrérie bouddhique compte un membre de plus.

Il arrive assez souvent que le candidat quitte sa robe de novice pour se présenter à l'examen du chapitre, et qu'il prend un vêtement laïque, pour se couvrir plus solennellement de la robe nouvelle, qui indique aux yeux du vulgaire son caractère sacré. Souvent aussi il est accompagné au lieu de l'ordination par sa famille, par ses amis, et par la foule portant des bannières pour célébrer cette fête. Parfois même on a vu des rois se mêler à la procession dans les rues de Kandy et l'honorer de leur présence,

lorsque le candidat le méritait par sa parenté ou par ses vertus. Aujourd'hui c'est presque uniquement dans la capitale que se font les ordinations, par les mains du Mahânâyaka et de l'Anounâyaka, c'est-à-dire du Directeur général et du Directeur adjoint. Mais il paraît que c'est là une innovation; et M. Spence Hardy fait remarquer que c'est un changement analogue à celui qui a transporté jadis de la communauté cléricale aux seuls évêques le droit d'ordination.

Bien que l'Oupasampadâ ne confère point un caractère indélébile, il est très-rare à Ceylan que l'on abandonne la robe jaune pour rentrer dans le monde. C'est un témoignage certain de la vivacité que la foi y conserve. Il est des pays bouddhistes où l'on se fait en quelque manière un jeu d'entrer dans les ordres et d'en sortir. Dans ces pays, il n'y a presque personne qui, au moins une fois dans sa vie, ne se soit fait religieux pendant un temps plus ou moins long; c'est comme une sorte de retraite pieuse dont on veut goûter, mais où l'on ne reste pas. A Siam, il est d'usage que chaque année, dans le mois d'asârha, le roi lui-même dépouille ses vêtements royaux, se rase la tête et prenne la robe jaune du novice pour faire pénitence, avec toute sa cour, dans un des vihâras les plus renommés. Les monarques les plus pieux vont même plus loin dans ces dévotions; et ils amènent à leur suite des esclaves qu'ils sont censés avoir convertis, que l'on rase et qu'on ordonne comme prêtres. Il paraît que, dans le royaume d'Ava, les mêmes pratiques sont admises. On croit sans doute par là faire acte de piété sincère; mais en même temps on diminue le respect dont le caractère clérical devait être entouré; et dans le Birman, il est très-

fréquent que les époux qui veulent divorcer se fassent prêtres pendant quelques mois, afin de pouvoir ensuite convoler à de nouvelles noces.

A Ceylan, l'ordination est chose plus sérieuse; et l'on n'entre guère en religion que quand on a la ferme résolution d'y demeurer sa vie entière. C'est un fait qui est honorable pour la piété singhalaise, et dont M. Spence Hardy a pu s'informer exactement.

Un autre point assez aisé à constater, et sur lequel l'auteur aurait pu sans doute recueillir des renseignements asez complets, c'est l'importance des biens possédés par le clergé de Ceylan. Le vœu de pauvreté est en général strictement observé; et, comme aux premiers siècles du Bouddhisme, le religieux ne possède que les huit objets suivants : trois robes de diverses formes; une ceinture pour se soutenir les reins; un vase aux aumônes, d'argile ou de fer expressément (*pâtara*); un rasoir pour se couper les cheveux; une aiguille pour réparer ses vêtements, et un filtre pour clarifier l'eau (*pérahankada*). Il n'est pas permis au religieux de posséder quoi que ce soit au delà de ces objets indispensables. Mais la communauté peut s'enrichir sans manquer à la Loi; et à Ceylan, elle ne s'en est pas fait faute. Dans une inscription gravée sur un roc à Mihintala, non loin d'Anourâdhapoura, et qui remonte à l'an 262 de notre ère, il est bien spécifié que les terres données au vihâra doivent rester indivises en la jouissance des prêtres; que des comptes réguliers des revenus du temple doivent être tenus par des officiers spéciaux, que ces comptes arrêtés chaque mois doivent être présentés chaque année à un chapitre de prêtres chargés de les vérifier et de les apurer, etc., etc.

Il a toujours été de principe à Ceylan, comme dans presque toute l'Asie, que le sol entier appartient au monarque; mais, dans la pratique, ce principe a reçu de trés-nombreuses exceptions, et de fort bonne heure les temples et même des individus ont possédé des terres. Il est assez probable que, dans l'origine, les donations royales auront été la récompense de services signalés, rendus à la personne du roi ou à l'État, et qu'avec le progrés des temps ces biens devenus héréditaires ont été donnés aux vihâras pour être soustraits à l'impôt et pour être tenus à ferme par les anciens propriétaires. Quand c'étaient des rois qui faisaient ces généreuses donations aux temples, ils avaient bien soin d'imposer aux cultivateurs du fonds certaines obligations à l'égard des prêtres. Une foule d'inscriptions l'attestent, outre celle de Mihintala. Les terres ainsi concédées cessaient d'être soumises à aucune redevance envers le roi, et les services qu'on lui devait originairement étaient tranférés au temple. Le clergé singhalais s'est ainsi extrêmement enrichi, et, comme l'entretien personnel des religieux, réduit aux rigoureuses limites que nous connaissons, coûte fort peu, c'est la communauté qui a profité de toutes les faveurs et de toutes les économies.

« Quand je passais, dit M. Spence Hardy, en parcou-
« rant l'intérieur de Ceylan, devant des paysages qui jus-
« tifieraient la légende qui fait de cette île le paradis ter-
« restre, et que je remarquais des terres d'une fertilité
« exceptionnelle, il s'est presque toujours trouvé qu'en
« m'informant à qui appartenaient ces magnifiques do-
« maines, on m'a répondu qu'ils étaient aux prêtres. »

Déjà Robert Knox, durant sa longue captivité, dont il a

publié l'attachant récit, avait fait la même remarque [1]. L'immensité des terres sacerdotales et les richesses des couvents l'avaient également frappé. Les fermiers des vihâras étaient les plus heureux de l'île; les prêtres n'exigeaient que des rentes modérées, et leurs terres étaient admirablement tenues par des cultivateurs qui y faisaient d'excellentes affaires. Les revenus servaient à entretenir les temples, les vihâras, les stoûpas; ils servaient aussi aux frais du culte et payaient les nombreux officiers qui étaient attachés à chaque communauté.

Dans un rapport officiel du lieutenant-colonel Colebrooke, un des commissaires de l'enquête de 1831, on trouve le passage suivant : « Les propriétés des temples composent une bonne partie des terres cultivées dans les provinces de Kandy. Dans quelques-uns des temples et des « colléges, on tient des registres des terres qui en dépen- « dent; mais, comme ces registres n'ont point été examinés, « il n'a point été possible de s'assurer exactement de ce « qu'ils contiennent. Sur ma demande, on a traduit les « registres des principaux temples de Kandy, et il en ré- « sulte que les tenanciers et les possesseurs de ce qu'on « appelle les fonds des temples dans plusieurs provin- « ces sont soumis à des servitudes et à des contributions « de diverse nature, dès qu'ils en sont requis par les prê- « tres. Ces stipulations sont minutieusement détaillées « dans les registres, et le cultivateur de chaque lot a un « devoir spécial à remplir, ou doit acquitter une taxe spé- « ciale, soit pour les réparations des temples, soit pour la

[1] La relation si curieuse de Robert Knox a été plusieurs fois publiée, et elle peut servir à montrer quel était l'état intérieur de Ceylan dans la seconde moitié du dix-septième siècle. Robert Knox y a été prisonnier de 1659 à 1680.

« subsistance des chefs et des prêtres et de leurs officiers, « soit pour les grandes fêtes de l'année. »

On peut trouver avec raison qu'il y a loin de cette richesse et de cette prospérité des temples à l'institution primitive du Bouddha, si simple et si scrupuleusement amie de la pauvreté.

Les prêtres singhalais n'en sont pas moins restés fidèles à la mendicité, et ils en observent toutes les règles, subtiles jusqu'à la puérilité, avec une persévérance qui depuis vingt siècles ne s'est jamais démentie. Le prêtre bouddhiste ne peut absolument se nourrir que des aumônes qu'il reçoit. Il va de maison en maison dans le village ou la ville prochaine présenter son écuelle. Il ne doit pas prononcer un mot, ni pour exprimer son désir, ni pour indiquer les mets qu'il a pu apercevoir en levant les yeux, qu'il doit toujours avoir baissés à quelques pas devant lui, ou, selon la formule consacrée, « à la longueur d'un joug. » Les livres canoniques ont prescrit avec le plus grand soin tous les détails de la mendicité, de la *Vinyapti*. Le religieux, en s'approchant d'une maison, son vase à la main, ne doit faire aucun signe, aucun bruit, qui puisse avertir les habitants de sa présence. Si on ne le voit pas, ou si on ne lui donne rien, il doit passer silencieusement sans le moindre geste, sans le moindre regret ; ou autrement, il commettrait une faute grave. Il y a des maisons que le prêtre doit éviter, quand sa considération ou sa vertu pourrait y trouver un achoppement; mais il ne doit en fuir aucune sous le prétexte qu'elle est pauvre. Il ne doit pas rester trop longtemps devant chaque maison, de manière à se rendre importun. Il ne peut pas se présenter plus de trois fois dans un endroit où on ne lui a rien donné. Quand l'écuelle

est pleine, il doit se retirer et aller manger seul et à l'écart les aliments qu'on lui a offerts, quels qu'ils soient.

D'après le témoignage de M. Spence Hardy, les religieux de Ceylan observent encore toutes ces pratiques, qui n'ont rien perdu de leur rigueur, et tout ce qu'ils se permettent, c'est de négliger dans leur quête les maisons et les quartiers des castes les plus pauvres, des blanchisseurs, par exemple, et des nattiers.

On ne peut nier que le fondateur du Bouddhisme ne se soit montré très-sage et très-habile en imposant à la mendicité, dont il faisait la seule ressource de ses religieux, cette loi absolue du silence et de la plus parfaite résignation. Restreinte dans des limites si étroites, cette singulière institution a pu vivre et se perpétuer. Ailleurs, les fondateurs des ordres mendiants n'ont pas eu autant de prévoyance ou peut-être autant de pouvoir sur leurs adeptes, et la société qu'ils avaient moins ménagée a souffert aussi moins patiemment des religieux dont les importunités étaient devenues bientôt intolérables. On sait en outre que le Bouddha a fait de l'aumône une des principales vertus qu'il recommande aux fidèles, et il n'en est pas qui tienne plus de place dans les légendes bouddhiques par les dévouements qu'elle provoque, et surtout par les résultats incomparables qu'elle produit pour ceux qui la pratiquent. L'aumône est particulièrement méritoire et féconde quand on la tire de ce qu'on a gagné par son propre travail, et l'on raconte d'un roi de Ceylan, plein de dévotion, qu'il allait de sa personne travailler aux champs comme un simple ouvrier pour donner à un prêtre vénérable la portion de riz qu'il recevait comme salaire. On ajoute même qu'il resta trois ans de suite dans une plan-

tation de cannes à sucre pour offrir aux prêtres tout le sucre qu'il y reçut à titre de gages. Il faisait ainsi l'aumône à la sueur de son front, au lieu de la puiser sans peine dans son trésor. On raconte encore que les parents du fameux roi Dhouttâgamini lui avaient fait jurer dans son enfance de ne jamais prendre un seul repas sans faire d'abord, sur ce qu'il allait manger, la part des religieux. Le roi tint fidèlement sa parole ; mais, dans un moment de distraction, ayant négligé ce devoir, il fit pénitence, et, pour se punir, il fit bâtir un stoûpa et un vihâra, en expiation de cette faute involontaire.

Si un fâcheux hasard voulait que le prêtre ne reçût rien pour sa nourriture, que devrait-il faire ? Serait-il tenu de se laisser mourir de faim ? La question n'a point été posée en ces termes précisément par la loi bouddhique; mais tout prouve qu'elle n'hésiterait point à imposer cette extrémité. A aucun prix le mendiant ne doit parler ; à aucun prix il ne doit enfreindre cette règle qui enjoint de ne vivre absolument que de ce qu'on lui donne. Si la mort est la conséquence de sa soumission à la Loi, peu importe, et le Bouddhisme craint en général trop peu la mort pour en tenir beaucoup de compte dans ce cas, où elle serait un mérite de plus [1]. Les minuties de la discipline, en ce qui

[1] On cite dans les légendes bon nombre d'exemples propres à stimuler l'imitation des religieux. Un des disciples du Bouddha refuse un remède qui doit le guérir, parce que ce médicament a été composé d'après quelques renseignements qu'il a donnés à une autre intention, et qu'il aurait paru alors l'avoir demandé. Un autre prêtre, plutôt que de manger le fruit tombé d'un arbre, mais que le propriétaire ne lui avait pas donné, s'expose à mourir de faim. Dans un temps de famine, les disciples du Bouddha sont réduits à se nourrir de l'avoine des chevaux ; et le Tathâgata ne leur permet pas de se servir de leurs pouvoirs surnaturels pour se procurer une nourriture plus convenable.

concerne la diète, sont poussées aussi loin que pour tout le reste, et, quand on prend tant de précautions pour que la nourriture ne devienne pas une occasion de péché, on est bien près de défendre même cette nourriture, pour peu qu'elle ne soit pas strictement conforme aux prescriptions immuables de la Loi.

Ces prescriptions ne sont ni moins nombreuses ni moins impératives dans ce qui est relatif au vêtement. Le religieux peut avoir trois robes, qui ont chacune leur nom et leur place assignés. Il ne peut jamais s'en dessaisir; et, si dans quelque circonstance pressante, un danger, par exemple, il a dû laisser une de ses robes dans le village, elle ne peut pas y rester plus de six jours, à moins d'une permission expresse. Quand une robe a été perdue, ou volée, ou qu'elle est hors d'usage, le religieux n'a pas le droit d'en demander une autre. Si le roi ou quelque personnage donne de l'argent pour acheter une robe, le prêtre ne peut pas toucher cet argent, qui doit être remis pour l'achat à une tierce personne. Si l'intermédiaire peu loyal refuse la robe, le prêtre ne doit pas l'exiger; et tout ce qu'il peut faire, c'est d'aller avertir le pieux donateur qui avait avancé l'argent. Le temps pour offrir des robes neuves est à la fin de la saison des pluies; et le religieux ne peut pas les recevoir plus tôt que dix jours avant la fin du Varsha (la retraite dans les vihâras pendant la mauvaise saison). Si, par hasard, on s'est laissé allé à prendre une robe hors du temps voulu, il faut la rapporter au chapitre, qui en dispose en faveur d'un autre prêtre. Les robes doivent être d'ailleurs en étoffes grossières, et rien n'est trop simple pour le mendiant. Si la robe est neuve, il faut avant de la revêtir la souiller de boue et de poussière. Les

religieux les plus rigides ne portent que des haillons recueillis dans les cimetières.

A Ceylan, le mois qui suit le Varsha, ou la saison des pluies, s'appelle le mois des robes, *tchîvaramasa*. A cette époque, les fidèles offrent aux prêtres des pièces de toile appelées *katina ;* c'est le chapitre qui reçoit ce don; et on accorde une robe à celui qui paraît en avoir le plus urgent besoin, ou plutôt au prêtre qui, durant le Varsha, a lu et commenté pour ses confrères les livres canoniques. Le chapitre, assisté de quelques laïques, confectionne la robe, la teint en jaune; et il faut que le tout soit achevé dans l'espace d'un jour, ou de soixante heures, suivant la façon de compter des indigènes.

Dans quelques occasions particulières, on fabrique de toutes pièces la toile sous les yeux du chapitre. La salle où l'on vient de lire le *Bana* est remplie de femmes assises par terre, qui apportent du coton, tel qu'elles l'ont cueilli sur l'arbre; d'autres le tirent de ses capsules et le préparent pour les fileurs, qui le convertissent en fil. On donne le fil à des tisserands qui l'attendent au dehors avec leurs métiers portatifs, et qui en font à la hâte un tissu. Le soir du même jour, les prêtres le reçoivent et en font une robe qu'ils teignent en la couleur voulue. Cette couleur est toujours jaune, comme on sait. Mais, en dépit de cette uniformité, il y a place pour bien des différences, selon le goût ou même la coquetterie des religieux. M. Spence Hardy a connu un vieux prêtre qui portait, non sans vanité, une belle robe de soie que lui avait envoyée un roi de Siam. Les religieux d'ailleurs ne changent jamais de robe, pour quelque cérémonie que ce soit; on n'est dépouillé de sa robe que quand on est exclu de la communauté; et voilà comment

le prêtre qui, en 1818, fut exécuté comme rebelle subit son supplice sous ses habits sacerdotaux. On n'aurait pu les lui enlever que s'il l'eût demandé ; autrement, c'eût été un outrage affreux, que des étrangers n'avaient pas le droit de lui infliger ; ils pouvaient bien le tuer, mais non pas le dégrader.

Bien que la loi du Bouddha ne fasse pas au religieux une obligation étroite de vivre dans la solitude, ou, comme on dit, « dans la forêt, » il y a cependant beaucoup de prêtres qui se font, loin des villages et des villes, une habitation où ils séjournent presque constamment. A Ceylan, le vihâra, qui d'abord devait recevoir les religieux pendant la saison des pluies, est devenu peu à peu un véritable temple ; ce n'est plus un couvent. En général ces huttes des prêtres singhalais sont faites de cloisons fort légères dont on remplit les intervalles avec de la boue ; le toit est couvert de paille ou de feuilles de cocotier. Il y a des règles prescrites pour la dimension de ces misérables asiles ; la longueur doit être de douze empans et la largeur de sept. L'anachorète ne peut en prendre possession qu'après que le chapitre est venu vérifier si la hutte n'est pas plus grande qu'il ne convient. Le prêtre a d'ailleurs été libre de choisir le lieu ; et, s'il a bien choisi, il n'aura à y craindre ni les insectes, ni les serpents, ni les bêtes féroces. Quand il veut strictement observer la règle, il ne quitte jamais la forêt que pour aller mendier ses aliments dans les villages voisins, dont sa hutte est éloignée de cinq cents arcs au moins, ou de la portée d'une pierre lancée par un bras vigoureux. Le prêtre, moins rigide observateur de la Loi, vient résider pendant les quatre mois du Varsha dans le village. De moins rigides encore pas-

sent à la ville les quatre mois de la chaleur, outre ceux du Varsha. Il y a d'ailleurs dans le code de la discipline bouddhique autant de prescriptions minutieuses pour la résidence des religieux qu'il peut y en avoir pour la mendicité ou pour le vêtement. Certains prêtres ne vivent que dans les cimetières, ou plutôt ils y passent toutes les nuits, sans exception, et ils en sortent avant le lever du soleil pour aller mendier leur pain du jour. A Ceylan, ces austérités ne donnent pas, ce semble, aux religieux grande considération. M. Spence Hardy a vu en 1835, près de Nigombo, un prêtre qui faisait profession de n'avoir jamais habité une maison et de ne vivre que de fruits. La singularité de sa personne et le mystère de sa vie le rendaient la terreur des enfants; et les gens raisonnables le prenaient pour une sorte de fou.

Les prêtres de Ceylan ne se montrent d'ordinaire qu'avec leur vase aux aumônes à la main, ou bien tenant un éventail qui leur permet de préserver leurs yeux de tout ce qu'ils ne doivent point voir. Le plus souvent, ils sont suivis d'un serviteur qui, dans la langue du pays, s'appelle *abittaya*.

Il n'y a point aujourd'hui de prêtresses à Ceylan, comme il y en a au Birman, à Siam, dans le royaume d'Arrakan, et même en Chine. Ce n'est qu'avec peine que le Bouddha s'était décidé à ordonner des religieuses; et cette institution, dont sa prudence avait bien prévu tous les inconvénients, n'avait jamais prospéré. A Ceylan, l'exemple de Sanghamitâ et d'Anoulâ n'avait pas suffi; et il est à croire que dès les temps les plus anciens les femmes singhalaises avaient renoncé à entrer en religion. Robert Knox parle d'une coutume qui existait encore de son temps, et qui

depuis lors est tombée en désuétude. A certaines époques de l'année, les femmes allaient mendier pour le Bouddha, dont elles portaient dans leurs mains l'image couverte d'un voile blanc. On leur donnait une des trois choses suivantes : de l'huile pour la lampe du Bouddha, du riz pour son sacrifice, ou de la toile pour lui faire une robe; il paraît même qu'on donnait aussi de l'argent. Cette quête était un acte de piété; et si les plus grandes dames n'y allaient pas elles-mêmes, elles s'y faisaient du moins représenter par leurs servantes, qu'elles envoyaient à leur place. Aujourd'hui cette coutume, dont Robert Knox a été encore le témoin, n'existe plus.

Le canon des livres sacrés de Ceylan, comme celui de tous les peuples bouddhistes, comprend trois classes et forme ce qu'on nomme en style liturgique « la Triple corbeille » (le *Pitakattayam* pâli, le *Tounpitaka* singhalais). M. George Turnour a déjà donné la liste complète des livres canoniques de Ceylan; M. Spence Hardy confirme cette liste, et il y ajoute quelques détails intéressants qu'il est bon de recueillir.

La Triple corbeille singhalaise comprend, comme toujours, le *Vinaya*, les *Soûtras* et l'*Abhidharma*, c'est-à-dire les livres de la discipline, les livres légendaires et la métaphysique. Nous énonçons ici les trois corbeilles dans l'ordre où les place M. Spence Hardy, sans doute d'après les indications des prêtres de Ceylan. D'ordinaire on met les *Soûtras* en première ligne, le *Vinaya* en seconde, et l'*Abhidharma* en dernier lieu. Mais il importe assez peu de savoir dans quel ordre la classification doit être faite. Le nombre des livres, leurs titres et leur étendue, n'en restent pas moins les mêmes.

Le *Vinaya* singhalais est formé de cinq ouvrages. Les deux premiers sont une sorte de code criminel; les deux seconds sont une sorte de code religieux et civil. Le cinquième n'est qu'un commentaire et une explication des quatre autres, sous une forme de catéchisme, qui en rend l'étude plus facile et plus régulière. Le *Vinaya* tout entier se divise, pour la commodité des fidèles, en 169 lectures, *banavaras*, de 250 stances chacune, la stance comprenant 4 *pâdas* de huit syllabes ou trente-deux syllabes en tout. C'est donc 42,250 stances pour l'ensemble du *Vinaya*, sans compter le commentaire appelé *Samantapâsâdikâ*, qui en a 27,000.

La « corbeille » des *Soûtras*, ou discours du Bouddha, forme la partie la plus considérable du *Tounpitaka*. Le *Soutlapitaka* comprend aussi cinq ouvrages, dont le dernier se divise en plusieurs autres. Les *Soûtras*, si l'on s'en rapporte au *Saddharmâlankâré*, ne contiennent guère moins de 200,000 stances, indépendamment du commentaire, qui en a davantage encore.

L'*Abhidharma*, ou la métaphysique, est formée de sept ouvrages; et le texte comprend 96,250 stances, tandis que les commentaires n'en comprennent que le tiers tout au plus.

Si l'on s'en fie à la tradition, ce fut Mahinda qui apporta ces ouvrages quand il vint, sous le règne du grand Açoka, et par ses ordres, convertir Sinhala au Bouddhisme. Ces ouvrages étaient accompagnés de commentaires, l'*Atthakathâ*, presque aussi révérés que le texte lui-même, et que Mahinda traduisit en Singhalais de l'original Pâli qui venait du Magadha. La traduction singhalaise de l'*Atthakathâ* suffit pendant de longs siècles et remplaça peu à peu le

texte authentique et primitif, qui tomba en désuétude et se perdit. De là, vers 430 de notre ère, le travail fameux du brahmane Bouddhagosha, qui, comme on vient de le voir, remit en Pâli la traduction singhalaise de Mahinda. La version Pâlie de l'*Atthakathâ* faite par Bouddhagosha est la seule qui existe aujourd'hui, et les prêtres n'en connaissent pas d'autre. Mais il paraît que ce commentaire a perdu depuis peu de temps une partie de son autorité auprès d'eux; ils l'ont comparé avec plus de soin qu'on ne l'avait fait jusque-là au texte, qu'il défigure par des fables absurdes; et ils s'en sont dégoûtés, pour revenir aux *Soûtras* eux-mêmes, qui bien des fois pourtant ne sont guère plus raisonnables que l'*Atthakathâ*.

Il n'est que faire d'insister sur la haute importance de tous ces ouvrages, que possèdent et que comprennent encore à l'heure qu'il est les plus instruits des prêtres indigènes. M. Spence Hardy atteste qu'il en a vu une collection complète et très-correcte entre les mains du révérend D. J. Gogerly, chef des missions wesleyennes à Ceylan. M. Gogerly résidait à Pondra en 1835, et il avait pu se mettre en relations avec les prêtres les plus éclairés des provinces maritimes de l'île; en quelques années, il était parvenu à réunir tous les livres sacrés, qui dans leur totalité ne formaient pas moins de sept ou huit de nos in-octavo ordinaires. M. Georges Turnour, qui peut-être possédait une collection non moins précieuse, avait pensé durant quelque temps à faire une analyse générale du *Tripitaka* singhalais, à l'aide des prêtres dont il aimait à s'entourer; mais il avait dû renoncer à cette longue entreprise, pour laquelle il n'avait pas de loisirs suffisants. M. Spence Hardy a dû, sans doute par des motifs analo-

gues, renoncer également à ce travail, bien qu'il en comprît toute l'utilité : « Tant qu'on n'aura pas fait, dit-il, « une analyse exacte des *Pitakas*, et qu'on n'en aura pas « traduit tout au long les parties les plus intéressantes, « on ne pourra pas se flatterd'avoir un exposé complet « et suffisamment authentique des doctrines du Boud- « dhisme. Ce n'est pas une œuvre qui dépasse les forces « d'un seul individu; mais, pour être parfaitement accom- « plie, elle demanderait une connaissance profonde des « langues, de la littérature et de la métaphysique, une « persévérance à toute épreuve, des rapports constants et « faciles avec les prêtres indigènes les plus savants, et « un séjour dans le pays plus prolongé que n'en peuvent « faire la plupart de ceux qui se livrent à ces études. »

Ces réflexions sont très-justes; mais elles ne servent qu'à augmenter encore nos regrets. M. Spence Hardy remplissait bon nombre des conditions qu'il indique; et il est bien fâcheux que, pendant sa longue résidence à Ceylan, il n'ait pas pu réunir les matériaux de l'œuvre dont il décrit si bien le but et dont il sentait si vivement le besoin. Il avait entrepris du moins de dresser une liste de tous les ouvrages indigènes qui ont cours actuellement encore dans l'île et qu'on peut s'y procurer. M. Spence Hardy en compte jusqu'à quatre cent soixante-cinq, dont la moitié sont en Pâli, quatre-vingts en Sanscrit et cent cinquante en Singhalais ou en Élou, forme plus ancienne de la langue singhalaise. Puisque l'auteur avait pris la peine de faire cette recherche, il aurait bien dû nous donner la nomenclature de ces quatre cent soixante-cinq ouvrages; et les titres seuls auraient pu nous en apprendre beaucoup sur l'état présent de la littérature de Ceylan.

Quoi qu'il en soit, tels sont les livres sacrés qu'étudient les prêtres bouddhistes de l'île et qu'ils emploient à l'instruction du peuple. A certaines époques de l'année, la multitude se réunit pour entendre la lecture des *Soûtras*, ou le *bana*. C'est surtout dans la saison des pluies qu'ont lieu ces prédications édifiantes ; dans les autres saisons, les prêtres sont en général dispersés, et il leur serait moins facile de s'adresser à la foule. Le lieu où se fait la lecture, *banamadouva*, est d'ordinaire une estrade à plusieurs degrés en forme de stoûpa. On élève ces constructions toutes temporaires dans l'enceinte des *vihâras*, bien qu'on puisse aussi les élever ailleurs, le choix du lieu appartenant à celui qui fait la dépense de cet acte méritoire. Au sommet de l'estrade, se trouve une plate-forme, où le prêtre chargé de la lecture se tient debout, et le peuple l'écoute, assis sur des nattes dont la terre est jonchée. L'estrade est revêtue de toile blanche, pour qu'on ne voie pas les poutres et les pierres dont elle est formée; et l'on répand, sur toute la surface, des fleurs, de la mousse et des branches d'arbres récemment poussés. Comme c'est habituellement la nuit que se font ces lectures, l'enceinte est ornée de lampes et de lanternes qu'on suspend aux murailles, ou que les fidèles les plus pieux tiennent à leurs mains et même sur leurs têtes. Des bannières, des drapeaux, des châles, flottent de toutes parts; les femmes sont parées de leurs plus beaux vêtements, et leur chevelure relevée soigneusement en arrière du front forme un nœud que maintiennent des épingles d'argent et de petits peignes de métal disposés avec beaucoup de goût. Les hommes sont vêtus de robes de coton d'une blancheur éblouissante. De temps à autre, se fait entendre le son retentissant

du tamtam, la musique, ou même des décharges de mousqueterie. C'est une fête en même temps qu'une cérémonie religieuse. Parfois on fait circuler dans la foule des troncs d'arbres recouverts de papiers d'argent, dont les branches sont chargées de fausses pierres précieuses, et de feuillets des ouvrages qu'on doit lire dans cette sainte occasion. Selon la croyance du vulgaire, ces arbres doivent assurer à ceux qui les touchent l'accomplissement de tous leurs souhaits; mais, en attendant, ces arbres servent à distribuer le texte que va réciter le prêtre à tous ceux qui sont en état de le lire. Dans le lieu le plus apparent de l'enceinte, on place un grand vase de cuivre où le peuple dépose ses aumônes pour l'entretien du culte.

A une lecture du *bana* qui se tint à Pantoura en 1839, M. Spence Hardy a vu jusqu'à près de cent prêtres réunis pour officier. La chaire, où la lecture devait se faire tournait sur un pivot, sans doute pour que chaque assistant pût entendre à son tour le *bana* sans quitter sa place. Quand la nuit fut venue, on tira des feux d'artifice; et l'on donna une sorte de représentation moitié dramatique, moitié mystique, où paraissait un personnage figurant un messager du monde des Dieux, splendidement vêtu, escorté par deux personnages habillés en rois, la couronne en tête, l'épée à la main. D'autres personnages allégoriques parcouraient l'enceinte, montés sur des éléphants ou sur des chevaux. Cinquante soldats indigènes, revêtus de l'uniforme anglais, ne cessaient de tirer leurs fusils, tandis que les prêtres rangés autour de la chaire continuaient de chanter des vers en Pâli. A la chaire étaient suspendues les épées de cérémonie de huit des principaux chefs de l'île (*Adikars*).

Cette fête de Pantoura était tout à fait extraordinaire; et, dans les occasions moins solennelles, les choses se passent plus simplement. La plate-forme de l'estrade est le plus souvent occupée par plusieurs prêtres, qui lisent tour à tour des passages des livres sacrés, dont les exemplaires sont écrits en très-gros caractères, sur des feuilles magnifiques de palmier. Le prêtre officiant lit le texte avec un récitatif qui tient le milieu entre le chant et la simple lecture. Ordinairement on ne récite que le texte Pâli tout seul, et alors le peuple n'en comprend pas un mot; mais quelquefois aussi, quand le texte Pâli a été récité, un prêtre en donne une interprétation en Singhalais pour le vulgaire. Toutes les fois que, dans le cours de la lecture, le nom du Bouddha est prononcé, la multitude entière répond unanimement : *Sâdhou*, mot sanscrit qui équivaut exactement à notre *amen*, *ainsi soit-il*. Le ton de la lecture est, en général, très-calme et très-monotone, sans grands éclats de voix et sans la moindre emphase. Il se trouve cependant, comme chez nous, des prêtres qui plaisent davantage à la foule, par la douceur de leur organe ou par la lucidité des explications qu'ils donnent du livre saint.

Il y a chaque mois quatre époques où l'on fait régulièrement la lecture du *bana*. Ce sont les quatre phases de la lune : le jour de la nouvelle lune, le huitième jour ensuite, le quinzième jour de la lune ou jour de la pleine lune, et enfin le huitième jour après que la lune a été pleine. Ces jours, choisis par le Bouddhisme pour les exercices religieux, sont précisément ceux que proscrit la loi des brahmanes. Manou recommande, en propres termes, de ne pas lire les *Védas* dans les jours où la lune doit changer[1].

[1] *Lois de Manou*, livre IV, çloka 114 : « Le jour de la nouvelle lune tue

Il est assez probable que c'est l'antagonisme naturel des deux religions qui aura poussé les bouddhistes à faire ce choix, pour se distinguer de leurs adversaires. On peut croire aussi que c'est la facilité même du calcul qui les aura séduits, rien n'étant plus simple que d'observer et de suivre les changements lunaires.

Dès la veille de chacun de ces quatre jours sacramentaires, qu'on appelle *poyas*, ou changements, le laïque dévot se recueille; et il doit penser à ce qu'il fera le lendemain, en méditant sur sa ferme résolution de rester fidèle aux préceptes du Bouddha qui concernent les laïques. Le matin du jour du *poya*, il mange le sobre repas qu'il a préparé le soir précédent, et il va de bonne heure trouver un prêtre, ou même un simple dévot, *oupâsaka*, comme lui, versé dans la connaissance du *bana*. Il s'approche de cette personne avec le plus profond respect, et il lui dit : « J'ai l'intention de garder les préceptes. » Puis il récite la formule du triple refuge : « Je me réfugie dans le Boud-« dha, etc., » et il y ajoute les préceptes principaux de la Loi. Si le dévot n'a personne d'éminent à qui il puisse adresser cet acte de foi, il peut se le réciter à lui-même, sans l'assistance de qui que ce soit. Ainsi préparé, il se rend vers le prêtre pour recevoir de sa bouche l'instruction du *bana*. Durant toute la journée du *poya*, il faut prendre bien garde de faire quoi que ce soit qui puisse nuire à autrui, ou d'exciter personne à commettre quelque acte de ce genre. On fera même bien de s'abstenir de

« le maître; le quatorzième jour lunaire tue le disciple; le huitième jour « et celui de pleine lune détruisent le souvenir de la sainte écriture. On « doit, en conséquence, s'abstenir de toute lecture pendant ces jours-là. » Traduction de Loiseleur-Deslongchamps, page 141.

toute affaire de commerce, et de tous les calculs que le commerce entraîne à sa suite. Ces intérêts mondains détourneraient et souilleraient la pensée, qui doit rester parfaitement pure, ainsi que les vêtements mêmes que l'on porte. Dans le cas où l'*oupâsaka*, le dévot, serait malade mortellement et ne pourrait de sa personne se rendre au *bana*, il peut requérir le prêtre de venir lui faire la sainte lecture. Le livre sacré est alors apporté en grande cérémonie ; le prêtre le lit avec onction, et il continue cette lecture jusqu'à ce que le malade ait rendu l'âme ou qu'il se sente soulagé.

Toutes ces pratiques sont fort louables, et la raison ne peut que les approuver, puisqu'elles poussent les hommes à la piété, au désintéressement, à la bienveillance, à la vertu. Mais la superstition s'est fait aussi sa part, et elle emploie à ses fins propres la lecture du *bana*. On a extrait des livres sacrés certains passages qu'on lit spécialement dans la cérémonie appelée le *Pirit*, et qui sont comme le manuel des exorcismes. Les Singhalais, aussi crédules que les Indiens, les Chinois et la plupart des peuples de l'Asie, s'imaginent que tous les maux qui affligent l'humanité viennent de la malice des démons, des *Yakshas*. Il faut chercher les moyens de combattre leur hostilité ou d'apaiser leur courroux. C'est par la lecture du *Pirit* qu'on peut conjurer leur puissance, et c'est le Bouddha lui-même qui a indiqué aux hommes ce secret merveilleux et bienfaisant. M. Spence Hardy assista, en 1828, à une lecture du *Pirit*, et voici la description qu'il en donne, en s'aidant des souvenirs de quelques autres personnes, qui ont vu comme lui cette cérémonie.

« Au coucher du soleil, des groupes nombreux de fidèles

« arrivèrent de divers côtés. Les femmes étaient les plus « nombreuses, apportant avec elles des coquilles de noix « de coco et de l'huile qu'elles donnaient en offrande. « Quand la nuit fut venue, on plaça les coquilles dans des « niches, disposées tout exprès sur les murs de la cour du « vihâra, et, à l'aide de mèches de coton, on eut bientôt « fait des lampes. Le mur qui entourait l'arbre Bodhi fut « illuminé de la même façon, et, comme bon nombre de « personnes avaient aussi apporté des torches composées « de coton et de matières résineuses, l'enclos tout entier « fut en un instant inondé de lumière. La gaieté et l'at« titude de tous les groupes qu'on voyait circuler attes« taient assez que, si l'objet de la réunion était religieux, « chacun la regardait en outre comme un temps de fête et « de repos. Ce qui rend ces assemblées très-populaires et « en fait la vogue, c'est qu'elles sont la seule occasion, si « l'on en excepte les mariages, où les jeunes gens des deux « sexes peuvent se voir et se montrer, sans avoir à conser« ver cette réserve et cette contrainte qui sont de règle dans « la vie de chaque jour.

« Le service continue pendant sept jours, et la première « soirée n'est en quelque sorte que préparatoire. L'édifice « où l'on se réunit est le même que celui où se fait la lec« ture habituelle du *bana*. Une relique du Bouddha, ren« fermée dans une cassette, est placée sur une plate-forme « destinée à cet usage spécial; et la présence de cette reli« que est supposée donner à cette cérémonie toute l'effi« cacité qu'elle aurait si le Bouddha l'accomplissait en « personne. Les prêtres sont assemblés sur une autre « plate-forme. A la fin du service préliminaire, une corde « consacrée, appelée *Pirit noûla*, est attachée aux murs

« intérieurs de l'édifice; et, de la plate-forme des prêtres, « elle va jusqu'à celle de la relique. En même temps que « les prêtres entonnent en chœur les chants religieux, la « corde se déroule, et chaque prêtre la touche; de telle « sorte qu'il y a une communication complète entre cha- « cun des prêtres officiants, la relique et les murs inté- « rieurs du bâtiment.

« A partir du matin du second jour jusqu'au soir du « septième, la plate-forme où la lecture se fait ne cesse « pas d'être couverte de prêtres, ni jour ni nuit. Quand « deux prêtres doivent être remplacés par deux autres, « l'un continue à rester assis et à lire pendant que l'autre « donne son siége à son remplaçant, et le second prêtre ne « fait cet échange qu'après que le premier remplaçant a « pu commencer sa lecture. C'est ainsi que la lecture du « *Pirit*, sans s'interrompre un seul instant, se poursuit « les six jours entiers. Il n'y a jamais moins de douze prê- « tres; d'ordinaire ils sont jusqu'à vingt-quatre, et il y en « a toujours deux qui sont en action. Comme ils sont re- « levés toutes les deux heures, chaque prêtre officie deux « heures sur les vingt-quatre. Par surcroît, tous les prê- « tres qui prennent part à la cérémonie se réunissent trois « fois par jour, au lever du soleil, à midi et au coucher du « soleil, pour chanter en chœur les trois principaux pas- « sages du *Pirit*, appelés *mangala*, *ratana*, *karaniya*, qu'on « accompagne de quelques vers puisés à d'autres sources. « La lecture du *Pirit* reprend ensuite, et l'on recommence « sans cesse les mêmes formules jusqu'au septième jour, « où l'on doit prendre une série nouvelle.

« Le matin du septième jour, on organise une grande « procession où se rangent des hommes armés et sans

« armes. Un personnage spécial y figure le *Dévadûtaya* ou « le Messager des Dieux. La procession, conduite par « quelques prêtres, se rend en certains endroits où l'on « croit que les dieux habitent; et, là, on les invite solennel- « lement à se rendre au service avant qu'il soit fini, afin « d'en partager les avantages. Jusqu'à ce que le messager « et ceux qui le suivent soient revenus, les prêtres restés sur « la plate-forme suspendent leur lecture et demeurent assis.

« A la fête que j'ai vue, ajoute M. Spence Hardy, le mes- « sager fut introduit avec une grande pompe; et, pour ren- « dre son apparition plus surnaturelle, on brûla du soufre « devant lui. Un des prêtres ayant proclamé à haute « voix les noms de divers dieux et démons qu'on invi- « tait à la cérémonie, le messager répondit qu'il était en- « voyé précisément par ces divinités, et, répétant leurs « noms, il déclara qu'elles assisteraient au service. La for- « mule du Triple refuge, qui forme une partie du récitatif, « fut chantée en chœur par toutes les personnes présentes. « Au milieu de toutes ces idées superstitieuses et déraison- « nables, se mêlaient quelques conseils d'un esprit excel- « lent; mais, comme tout cela étant dit dans un langage « que le peuple ne comprenait pas, la cérémonie ne pou- « vait guère avoir de résultats vraiment utiles. »

On ne nous apprend pas ce que devient la foule des fidèles pendant les sept jours et les sept nuits. Il est probable qu'elle se relaye comme les prêtres, quoique sans doute avec moins de régularité.

Il paraît d'ailleurs que les prêtres singhalais, en bornant leur sacerdoce public à la lecture du *bana* et aux explications à peu près inintelligibles qu'ils en donnent, consultent assez mal les intérêts de leur autorité. Ils sont trop

loin du peuple; et à côté d'eux s'est formée une classe de dévots laïques qui les remplacent et les supplantent peu à peu auprès du vulgaire. Ces bénévoles et pieux suppléants vont de maison en maison lire des ouvrages religieux en Singhalais, et se prêtent aux instructions les plus familières. M. Spence Hardy a vu de ces demi-prêtres réussir fort bien dans plusieurs districts, et notamment dans les environs de Matoura.

En dehors de cet exercice régulier du culte et de ces superstitions autorisées, il y a de plus toutes les superstitions individuelles, qui ont aussi leurs règles et leur code particulier. Les bouddhistes ont reçu des brahmanes cette déplorable croyance, que la science et la vertu doivent conférer à l'homme des pouvoirs surnaturels. Il n'y a pas une école de philosophie dans l'Inde qui n'ait fait ces promesses absurdes et trompeuses à ses adeptes. Le Bouddhisme aurait opéré une difficile et bienfaisante réforme, s'il avait pu extirper des esprits abusés ces opinions insensées. Mais, loin de là, il accepta toutes les folies brahmaniques, et ne fit que leur donner une force nouvelle en redoublant de démence. Il n'y a point de prodiges que le Bouddha n'ait opérés, et il n'y a point un fidèle qui, en marchant sur ses traces, ne puisse en opérer à peu près autant que lui.

M. Spence Hardy a extrait de plusieurs ouvrages singhalais des détails fort curieux et assez neufs sur la méditation et sur la puissance surnaturelle qu'elle peut assurer à ceux qui la pratiquent dans les formes prescrites. La méditation, *Bhâvanâ*, a cinq degrés, qui sont : la bienveillance envers tous les êtres, y compris les ennemis qu'on peut avoir; la pitié pour tous les maux et toutes les dou-

leurs; la joie pour tous les biens et tous les bonheurs; le dégoût du corps et de tout ce qui s'y rapporte; et enfin l'indifférence, source d'un calme inaltérable. On indique minutieusement à l'ascète tous les procédés que son esprit doit suivre pour que la méditation se concentre, à chacun des pas qu'elle fait, sur l'objet propre dont elle doit exclusivement s'occuper. Dans ces prescriptions toutes psychologiques, il y a souvent les sentiments les meilleurs et les plus élevés. Le pardon des injures, le mépris du corps, sont en effet des recommandations excellentes et fécondes, et il est bon que l'homme médite fréquemment sur l'instabilité des choses d'ici-bas, afin de n'y attacher que le prix qu'elles méritent. Mais la *Bhâvanâ* bouddhique ne s'en tient pas là; elle se propose un tout autre but : on ne la cultive avec tant de soin que pour en obtenir des facultés surhumaines. Nous n'insisterons pas sur ces misères de la dévotion et de l'ascétisme; mais nous recommandons la lecture du chapitre où M. Spence Hardy traite des dix formes du *kasina*, sans nous dire d'ailleurs si ces pratiques, qui n'ont pour objet que de plonger l'âme dans l'abîme de l'extase, sont encore aujourd'hui fréquentes parmi les prêtres de Ceylan, ou bien si elles sont reléguées, à l'état de lettre morte, dans les ouvrages obscurs qui les décrivent.

Toutes ces folies que le vulgaire admire sont spécialement à l'usage des religieux. Mais les laïques peuvent aussi prétendre à des pouvoirs surnaturels; et, pour obtenir ces pouvoirs, il suffit parfois d'une bonne pensée, au lieu des luttes prolongées de la méditation. Une action méritoire faite dans cette vie, ou même dans une vie antérieure, donne à celui qui a pu l'accomplir une puissance miraculeuse. Cette puissance spéciale reçoit le

nom de *Satchakiriya* (acte méritoire); et elle peut s'acquérir non pas seulement par l'acte lui-même, mais encore par le simple souvenir de cet acte. En voici deux exemples tirés du *Visouddhimargga Sanné*.

La mère d'un dévot singhalais était fort malade; le médecin lui ordonna de manger du lièvre. Le fils sortit aux champs et prit un lièvre au piége. Mais, comme l'animal se mit à crier, le jeune homme se dit : « Comment « une existence peut-elle être sauvée par la destruction « d'une autre existence? » Et il lâcha le pauvre animal. De retour à la maison, il raconta ce qu'il avait fait; les railleries de son père et de sa famille ne lui manquèrent pas; mais lui, s'approchant de sa mère, lui dit : « Depuis mon enfance jusqu'à ce jour, jamais je n'ai dé« truit, à ma connaissance, la vie de quelque créature « que ce soit. Par la puissance de cet acte méritoire (*Sat*« *chakiriya*), soyez guérie. » A l'instant même, la maladie cessa.

Un prêtre, nommé Mahâmitta, avait également sa mère malade d'un ulcère. Elle le fait prier par sa sœur de lui indiquer un remède. Le prêtre répond : « Je ne « connais point la vertu des plantes; mais je possède un « pouvoir bien plus grand. Depuis que je suis en religion, « je n'ai jamais violé les préceptes de la Loi; par ce « *Satchakiriya*, que ma mère soit guérie. » A l'instant, l'ulcère se sécha et disparut.

M. Spence Hardy cite encore deux légendes où l'influence magique du *Satchakiriya* est démontrée par des miracles empruntés à la vie même du Bouddha. Ces deux légendes sont extraites du *Tchariyapitaka*, le dernier livre du Souttapitaka; mais elles ne sont que médiocrement

intéressantes. Dans l'une, le Bouddha, qui vit alors sous la forme d'un roi, fait l'aumône de ses yeux à un pauvre brahmane aveugle ; dans l'autre, il sauve les poissons d'un lac desséché par la chaleur. La vertu d'un *Satchakiriya* lui rend ses yeux, et fait tomber la pluie qui doit remplir le lac où les poissons périssent de sécheresse. De la part du Bouddha, ces miracles n'ont rien d'étonnant; mais que le plus humble des fidèles puisse les produire, pourvu qu'il fasse un acte de foi sincère, c'est là ce qui doit enflammer le zèle de tous les bouddhistes ; et, dans les esprits crédules, ce doit être une excitation bien puissante, toute trompeuse qu'elle est. Mais elle doit être aussi la cause des superstitions les plus déplorables, quoique à cet égard le Brahmanisme orthodoxe n'ait absolument rien à envier ni surtout à reprocher à l'hérésie bouddhique.

Il est un point particulier de doctrine, le plus essentiel de tous, le Nirvâna, sur lequel nous eussions désiré de la part de M. Spence Hardy des indications plus étendues et plus précises que celles qu'il donne.

Dans la doctrine même des bouddhistes, et dans les passages à peu près innombrables où il est question du Nirvâna, l'idée en est restée presque toujours d'une impénétrable obscurité. On la développe sans fin et à mille reprises ; et elle n'est jamais parfaitement claire, parce que les auteurs bouddhistes se plaisent bien plutôt à dire ce que n'est pas le Nirvâna qu'à dire au juste ce qu'il est. Ils croient le définir par des comparaisons ou par des épithètes qu'ils accumulent à satiété ; mais ils ne s'inquiètent pas de se faire bien comprendre, ni peut-être de se comprendre suffisamment eux-mêmes. Le

plus souvent il est impossible de percer le voile dont ils s'enveloppent sans doute à dessein; et le Nirvâna n'apparaît que de loin en loin, au milieu de ces nuages calculés, avec les lueurs sinistres qui lui sont propres.

Plus haut, nous avons cru pouvoir conclure que le Nirvâna n'est que le néant, et nous n'avons pas craint de soutenir cette opinion, tout extraordinaire et toute fâcheuse qu'elle est [1].

C'est là aussi l'opinion de M. Spence Hardy, et les longues relations qu'il a eues avec les bouddhistes de Ceylan, qu'il essayait de convertir, doivent donner d'autant plus de poids à son jugement. Voici en quels termes il s'exprime dans divers passages :

« Le Nirvâna est la destruction de tous les éléments « de l'existence... Tous les principes de l'existence sont « anéantis, et cet anéantissement, c'est le Nirvâna... Le « bouddhiste, ne croyant ni à l'existence substantielle « de la personnalité humaine, ni à l'existence d'un être « suprême, ne cherche point l'absorption; il ne cherche « que l'annihilation absolue. Ce système est très-consé« quent; le matérialisme, l'athéisme et la cessation com« plète de toute existence sont des idées qui se tiennent « ou disparaissent ensemble; si l'on prouve les deux « premières, la troisième s'ensuit tout naturellement. »

Enfin, M. Spence Hardy termine le chapitre qu'il consacre au Nirvâna en disant : « Ainsi le Nirvâna ne peut « être ni un état de jouissance sensuelle ni un état de « jouissance intellectuelle; ce n'est pas un état du corps « ni un état de la conscience. Ce n'est pas plus un état

[1] Voir plus haut, page 139.

« de conscience qu'une absence de conscience. Le Nirvâna doit donc être un néant; et l'être qui entre dans « cet état doit cesser d'exister. »

Nous croyons, pour nous, que c'est là tout à fait l'idée qu'il faut se faire du Nirvâna, et c'est là aussi ce qu'en ont pensé la plupart de ceux qui se sont occupés des études bouddhiques[1]. Cette interprétation ressort de tous les textes jusqu'à présent connus, où, malgré quelques contradictions apparentes, la pensée ne saurait être douteuse, tandis que les objections qu'on y oppose, toutes puissantes qu'elles peuvent être, sont générales, et par conséquent très-peu recevables. Dans l'histoire de l'esprit humain, l'adoration du néant est sans doute un phénomène aussi surprenant que douloureux; mais, si c'est un fait avéré, s'il est constaté par les ouvrages bouddhiques eux-mêmes, il faut bien l'accepter tout en le déplorant.

Aussi aurions-nous souhaité que le missionnaire wesleyen pensât à interroger les prêtres singhalais sur cette doctrine capitale, et qu'il tâchât de voir clairement ce qu'elle était dans leur esprit. Il se représente lui-même « passant, durant les vingt années qu'il est resté à Ceylan, quelques milliers d'heures, la feuille de palmier à « la main, et l'ex-prêtre du Bouddha à ses côtés, prêt à « l'aider dans les difficultés du texte qu'ils lisaient ensemble. » C'étaient là des circonstances bien favorables; et, comme c'était la notion chrétienne de l'immortalité

[1] Entre autres E. Burnouf, qui n'a jamais varié sur ce point, et qui avait étudié cette question plus profondément peut-être que personne ne l'a fait encore. E. Burnouf doit avoir d'autant plus d'autorité dans ces matières qu'à ses connaissances en philologie il joignait des études philosophiques très-solides, et qu'il réunissait ainsi dans son rare talent des conditions trop souvent séparées les unes des autres.

qu'il essayait surtout d'inculquer à ses néophytes, il devait lui être assez facile d'observer les traces que la croyance bouddhique avait empreintes dans leur âme. Par une étude spéciale et attentive, M. Spence Hardy aurait pu sans trop de peine surprendre un secret que très-probablement les nouveaux convertis ne lui auraient pas caché. Il ne nous dit point formellement qu'il se soit livré à cette investigation délicate ; mais de toute nécessité, et par le rôle même qu'il jouait auprès des indigènes, il a dû bien souvent la faire sans y songer ; et la conviction qu'il a tirée de cet examen, dirigé vers un autre but, est celle même qu'il exprime dans son jugement sur le Nirvâna. S'il eût trouvé dans les prêtres bouddhistes de Ceylan la notion de l'immortalité telle qu'on la leur suppose si gratuitement, il n'eût pas manqué de le remarquer ; car alors sa tâche de missionnaire eût été plus d'à moitié remplie.

D'ailleurs le jugement qu'il porte sur les prêtres de Ceylan, au milieu desquels il a vécu, leur est en général assez favorable ; il rend justice à leurs qualités, tout en signalant aussi leurs défauts. Le plus ordinairement ils sont fidèles à tous les devoirs si pénibles que leur impose la loi du Bouddha, et le nombre de ceux qui s'en écartent paraît relativement très-petit. Cette loi, tout ancienne qu'elle est, n'a rien perdu de son influence sur eux ; et ils sont aujourd'hui à peu près tels qu'ont été leurs prédécesseurs depuis plus de vingt siècles. On peut les voir, dans tous les villages et toutes les villes habitées par les indigènes, aller de porte en porte présenter le vase aux aumônes qui doit recevoir leur nourriture de chaque jour. Ils marchent silencieusement le long de la route, à

pas comptés, les yeux baissés, sans faire attention à ce qui se passe. Ils ont la tête découverte et les pieds nus. Le vase aux aumônes, quand ils ne s'en servent pas, est suspendu à leur cou et caché sous la robe, qui le recouvre et le dissimule à tous les yeux. Le plus souvent le religieux tient de la main droite un éventail qu'il porte devant son visage quand il aperçoit des femmes, afin que les pensées coupables ne puissent pas lui entrer dans l'esprit. C'est peut-être à cette contrainte et aux austérités qu'ils pratiquent que tient l'apparence étrange de la plupart de ces prêtres; sauf quelques exceptions, ils ont l'air moins intelligent que le vulgaire; et ils semblent malheureux et souffrants, bien qu'on en rencontre parfois qui personnifient tout à la fois dans leur contenance la sérénité et la douceur des doctrines bouddhiques.

Dans tous les rapports que M. Spence Hardy a eus avec eux, il les a toujours trouvés bienveillants et hospitaliers. Il n'a jamais eu qu'à se louer de leur accueil dans les visites qu'il leur a faites ou dans celles qu'ils lui ont rendues. Il suffit de les traiter avec quelque politesse pour qu'ils recherchent la société des Européens. Dans les courses fréquentes que le missionnaire wesleyen devait faire à l'intérieur de l'île, il lui est arrivé bien des fois de demander asile à la cabane de feuillage (*pansâla*) d'un prêtre bouddhiste, soit pour la nuit, soit pendant la chaleur du jour, et il n'a presque jamais essuyé de refus. Souvent l'anachorète lui apportait le restant de son repas, s'il supposait que son hôte eût faim; et il choisissait ce qu'il trouvait de mieux dans le vase aux aumônes pour le lui offrir. Il lui présentait même du tabac ou quelque autre objet de luxe, pour exprimer son plaisir de la visite

imprévue qu'il recevait. Ce plaisir se mêlait bien aussi à un sentiment de curiosité, et tout ce que portait avec lui le visiteur anglais, depuis sa montre jusqu'aux exemplaires de la Bible, était l'objet de l'examen le plus minutieux. Il est vrai que M. Spence Hardy parlait la langue indigène, et sans cet utile moyen de communication il n'aurait point eu probablement un accès aussi facile auprès des anachorètes, qui ne l'eussent point compris.

Du reste, il ne paraît pas que les prêtres bouddhistes de Ceylan montrassent la moindre rivalité ou la moindre intolérance contre l'apôtre d'une foi contraire à la leur. C'est une disposition d'esprit fort heureuse et fort louable. M. Spence Hardy l'attribue tout à la fois à la paresse et à l'indifférence de ces prêtres, et en outre à leur inébranlable confiance dans la vérité de leur propre système. Ces motifs divers sont réels, nous le croyons. Mais il faut ajouter aussi que cette habitude de tolérance est générale parmi les prêtres singhalais. M. Spence Hardy remarque qu'à côté de la plupart des vihâras bouddhiques on voit des dévâlas, où l'on adore les divinités brahmaniques, en récitant des prières sanscrites. Si les prêtres singhalais souffrent si près d'eux, et sans jamais songer à la persécution, un culte qu'ils réprouvent et qu'ils pourraient à bon droit redouter, il est tout simple qu'ils ne montrent pas plus de fanatisme contre la religion chrétienne. Dans les premiers temps des missions wesleyennes à Ceylan, des prêtres bouddhistes vinrent demander aux missionnaires qu'on leur prêtât la maison d'école pour y lire le Bana ; et ce ne fut pas sans peine qu'on put leur faire comprendre les motifs sur lesquels était fondé le refus qu'on leur opposait. Quant à eux, ils

n'éprouvaient point ces scrupules; et il est assez probable qu'ils eussent volontiers cédé leur vihâra pour la célébration du culte chrétien.

On a du reste remarqué, à la louange du Bouddhisme, qu'il a été toujours animé de l'esprit de tolérance le plus sincère et le plus constant. Le Bouddha n'a prétendu propager sa doctrine que par la persuasion et par la douceur. Il n'a jamais eu recours à la violence; et ses adeptes se sont montrés très-fidèles à ce grand et rare exemple. Le Bouddhisme a été persécuté violemment dans quelques contrées et à diverses époques. Il ne paraît pas qu'il ait jamais songé à la vengeance. Les divisions même des sectes du Grand et du Petit Véhicule n'ont point amené la persécution.

A chaque ermitage des prêtres singhalais, est généralement attachée une école; et le religieux enseigne aux enfants à lire et à écrire. En retour, les enfants l'aident dans ses travaux de tous les jours, et ils portent avec lui l'eau du vihâra, ou ils balayent la cour dans les moments qui ne sont pas consacrés à l'étude. La discipline à laquelle les écoles sont soumises est fort douce, bien que l'apprentissage d'un alphabet qui a près d'une cinquantaine de lettres semble pénible [1]. Les maîtres y consacrent beau-

[1] M. Spence Hardy donne de curieux détails sur les livres dont on se sert dans les écoles singhalaises et sur l'enseignement qu'y reçoivent les enfants. L'alphabet singhalais est calqué sur l'alphabet dêvanâgari. L'ordre et le nombre des lettres y sont les mêmes; la forme seule est différente. Mais, quoique cet alphabet soit le double du nôtre, ce n'est pas une entreprise aussi formidable de l'apprendre que le croit M. Spence Hardy. La disposition régulière et symétrique des voyelles et des consonnes est d'un grand secours, et l'on peut aisément passer des lettres simples aux lettres réunies et combinées en syllabes. Les enfants singhalais répètent assez vite leur alphabet en écrivant les caractères sur le sable avec leur doigt. Le cours entier de

coup de temps et de peine, et les élèves se soumettent docilement à leurs leçons. L'instruction de l'enfance est donc une des principales occupations des prêtres singhalais, qui semblent accomplir cette tâche avec dévouement; et par ce service ils rendent à la société une partie de ce qu'ils lui enlèvent par leur célibat et leur oisiveté habituelle.

Il y a en outre des prêtres qui étudient la médecine et qui la pratiquent avec plus ou moins de succès. Leur habileté est d'autant plus respectée par le peuple qu'elle est nécessairement toute gratuite, si ce n'est très-efficace. La plus grande partie de leur médication, comme chez les autres peuples à demi civilisés, consiste en observations astrologiques et en exorcismes. Leurs remèdes sont d'ordinaire très-compliqués, et il y entre une foule d'ingrédients. Comme ces médecins, quelque peu éclairés qu'ils soient, guérissent de temps à autre leurs malades, et que leurs conseils sont toujours désintéressés, l'exercice de ces fonctions donne à quelques prêtres une autorité et une réputation fort grandes. En 1827, le prêtre qui, à Matoura, fut nommé le Mahânâyaka, ou le directeur général du district, ne dut son élévation qu'à la célébrité qu'il s'était acquise comme médecin [1].

l'enseignement dans une école singhalaise se compose de quatorze ouvrages, qui sont dans les quatre langues, le Singhalais actuel, l'ancien Singhalais ou Élou, le Pâli et le Sanscrit. M. Spence Hardy donne les titres et une brève analyse de chacun de ces quatorze ouvrages. Le dernier est le dictionnaire sanscrit d'Amara-Singha, l'*Amarakosha*, déjà plusieurs fois réimprimé. M. Spence Hardy remarque que les enfants singhalais sont précoces et pleins d'intelligence; puis tout à coup leur développement s'arrête vers l'âge de la puberté. C'est un phénomène qui n'est pas spécial à la race singhalaise; il se reproduit dans presque tous les pays de l'Orient, et notamment en Égypte.

[1] Plus haut, page 354, j'ai cité un roi de Ceylan, Bouddhadâsa (339-368 après J. C.), qui était un grand médecin et dont les ouvrages subsistent

D autres prêtres, qui ne se consacrent ni à la médecine ni à l'instruction de l'enfance, passent une partie de leur temps à copier des livres. Mais leur zèle sous ce rapport n'est pas très-actif. Il n'y a guères de *Pansâlas* ou de cabanes de prêtres qui renferment une collection de livres un peu complète ; et, quand la bibliothèque est nombreuse, c'est qu'elle remonte à des temps antérieurs. Aujourd'hui les travaux littéraires, cependant si utiles pour conserver les traditions, sont négligés ; et l'on peut blâmer les prêtres de Ceylan avec d'autant plus de raison qu'ils ont toujours sous la main les matériaux de leurs livres tout prêts, puisqu'il leur suffit de cueillir quelques feuilles de palmier pour composer le volume qu'ils doivent transcrire [1].

Les prêtres singhalais ne paraissent pas en général respectés du peuple en tant que corporation; et il est assez probable que c'est la mendicité à laquelle ils se condamnent qui les avilit aux yeux du vulgaire. Il est difficile d'avoir de la vénération pour celui qu'on nourrit, et qui, sans cette aumône toute volontaire, en serait réduit à mourir de faim. On sent trop sa dépendance pour le considérer beaucoup. C'était là un redoutable écueil pour l'institution bouddhique, et elle ne l'a évité qu'en prescrivant aux religieux un isolement obligatoire pendant la meilleure partie de l'année. Il paraît d'ailleurs qu'à Ceylan les prêtres ont su observer la loi difficile de la continence avec une rigidité qui les réhabilite. M. Spence Hardy a entendu souvent

encore. Il est probable que l'étude de la médecine à Ceylan aura dû son origine aux ouvrages sanscrits sur ces matières.

[1] C'est sans doute cette facilité matérielle qui aura contribué à conserver dans l'Inde les monuments de l'esprit bien plus heureusement qu'ils n'ont été conservés dans l'antiquité et dans notre moyen âge. Dans ces climats, le papier pris sur les arbres n'a jamais manqué à qui voulait en faire usage.

parler de leur avidité, et très-rarement de leur licence. Leurs mœurs sont assez bonnes, et ils y ont d'autant plus de mérite qu'en général celles de la population indigène ne le sont pas, et qu'elles respectent fort peu même les relations les plus sacrées de la famille [1].

Il paraît qu'à certaines époques et sous certains princes plus dévots ou plus faibles, les prêtres singhalais avaient conquis des priviléges, et entre autres celui de l'impunité. La robe jaune mettait les coupables à l'abri du châtiment, et plus d'une fois on vit des criminels se faire religieux pour se soustraire à la peine qu'ils méritaient. On cite une révolte sous Oudaya III, vers la fin du dixième siècle, où les chefs de l'insurrection prirent la robe de prêtres pour échapper à la vindicte du roi. Mais, malgré le saint vêtement qui les recouvrait, le roi les fit saisir et décapiter. Il est vrai que le fanatisme populaire s'indigna de cette audace sacrilége; et, dans une révolte nouvelle, bon nombre des courtisans du monarque subirent le même sort. Plus tard les rois s'inquiétèrent naturellement de ce pouvoir exorbitant, dont les prêtres abusaient trop souvent. Sous le règne de Râdjasingha, il y a deux siècles et demi à peu près, le privilége d'inviolabilité personnelle dont ils avaient joui longtemps fut aboli; et diverses mesures furent prises pour restreindre une influence qui, avec le temps, s'était rendue formidable. Nous avons dit plus haut que les Anglais, devenus possesseurs de Ceylan, avaient dû plusieurs fois recourir au dernier supplice contre des

[1] M. Spence Hardy cite cependant un fait dont il a été témoin et où un prêtre trop peu continent fut poursuivi par des femmes et chassé du village, pour avoir essayé de séduire une jeune fille qui lui avait apporté quelques gâteaux en offrande au Bouddha.

prêtres instigateurs ou chefs des rébellions qui se sont répétées assez fréquemment, depuis quarante ans que l'île est passée sous la domination de la couronne d'Angleterre.

Dans le siècle dernier, le pouvoir des rois avait si bien prévalu, qu'ils purent essayer de régler comme bon leur semblait l'institution des religieux. Le roi Kirtisri, qui régna de 1747 à 1781, décréta que l'ordination ne pourrait plus avoir lieu que parmi les agriculteurs, la caste *Govi*, la plus nombreuse et la plus puissante de toute l'île. C'était une innovation considérable, en ce qu'elle contredisait formellement la loi primitive du Bouddha, qui n'admet aucune distinction de caste et qui appelle tous les hommes également au salut éternel par le Nirvâna. Kirtisri, par une autre disposition de son décret, établit qu'à l'avenir l'ordination ne pourrait avoir lieu qu'à Kandy, résidence des rois, et il divisa tous les religieux en deux communautés, rattachées aux deux grands établissements de Malvata et d'Asguiri. Les directeurs généraux de ces communautés devaient toujours résider à Kandy, auprès du roi. Ils avaient, du reste, l'un et l'autre, sous la main du gouvernement, une autorité identique. La doctrine des deux communautés était essentiellement la même; et il n'y avait pas la moindre différence entre les deux corporations, si ce n'est que l'une, celle de Malvata, possédait un plus grand nombre de vihâras, et qu'elle dirigeait surtout la partie méridionale de l'île, tandis que la corporation d'Asguiri administrait les temples du nord. Tous les prêtres de Ceylan appartiennent à l'un ou à l'autre de ces établissements.

On ne sait pas précisément quels étaient les motifs qui

dirigèrent Kirtisri; mais il semble probable qu'il avait voulu simplement diviser le corps des religieux, pour diminuer d'autant leur pouvoir en brisant leur unité. Ce pouvait être une politique habile; mais cette réforme rencontra de très-grandes difficultés. Les castes exclues de l'ordination et surtout les castes inférieures furent très-mécontentes. Une entre autres, celle des *Tchaliyas*, résolut de se soustraire au décret de Kirtisri, maintenu même après la mort de ce prince. Les Tchaliyas, sont, à ce qu'ils prétendent, originaires de l'île; et il est certain qu'ils ont plus d'activité et d'intelligence que le reste des indigènes. Ce sont eux qui, dès longtemps, ont été chargés de la culture et de la vente de la cannelle; ils ont fait de grands profits dans ces occupations, dont ils se sont acquittés à la satisfaction des divers gouvernements qui les ont employés.

Les Tchaliyas, riches et puissants comme ils l'étaient, se distinguaient en outre par leur ferveur religieuse. Vers la fin du dernier siècle, ils envoyèrent un des leurs, Ambagahapitya, avec cinq autres novices, dans les pays où la foi bouddhique s'était le mieux conservée. Ambagahapitya devait s'y faire ordonner solennellement, afin de pouvoir à son tour ordonner les gens de sa caste quand il serait revenu à Ceylan. Après un assez long voyage, il se fixa au Birman, où la foi lui sembla plus pure que partout ailleurs. Accueilli avec empressement par le roi et par les prêtres, il y séjourna le temps nécessaire pour recevoir les ordres; et en 1802, il put rentrer à Ceylan avec cinq prêtres birmans et les novices qui l'avaient accompagné, tous ordonnés comme lui. C'est à cette occasion que le

grand-prêtre du Birman écrivit la lettre ou monitoire que nous avons citée plus haut [1].

Dès que cette mission nouvelle fut arrivée à Ceylan, elle s'empressa d'user des pouvoirs qu'elle avait reçus; elle ordonna des prêtres; et bientôt s'éleva une troisième communauté en opposition à celles de Malvata et d'Asguiri. D'abord elle ne recruta que des Tchaliyas, comme on devait bien s'y attendre. Mais son influence s'étendit assez vite, et elle comprit des religieux de toutes les castes. C'était revenir à l'esprit et à la lettre du Bouddhisme primitif. La nouvelle corporation fut appelée la corporation d'Amarapoura, nom d'une ville du Birman, pour rappeler son origine; et elle devint la rivale des deux autres, qui paraissent s'être réunies contre l'ennemi commun. Un écrivain indigène descendant d'une ancienne famille portugaise, traçait ainsi, il y a dix ans à peine, le tableau de ces rivalités :

« Les deux partis, disait M. Adam de Silva, ont d'ar- « dentes controverses, et ils se dénient l'un à l'autre le « Nirvâna. Leur animosité réciproque égale celle des sectes « les plus acharnées dans toute autre religion; elle est si « vive, que, quand ils se rencontrent, ils s'abstiennent « rigoureusement de se saluer. Ils se traitent mutuelle- « ment « de religieux impurs » (*doukstlayâs*). L'objet de « la corporation d'Amarapoura est de ramener le Boud- « dhisme à sa pureté primitive, en le délivrant du poly- « théisme, des préjugés de caste et de toutes les corrup- « tions dont on l'a souillé dans le cours des âges. Quelque « difficile que soit cette tâche, les prêtres d'Amarapoura

[1] Voir plus haut, page 365.

« y ont assez bien réussi, et ils ont fait de nombreux pro-
« sélytes dans diverses provinces, surtout celle de Saffra-
« gan, qu'on peut regarder aujourd'hui comme le foyer de
« la réforme. »

Les différences de doctrines entre la secte d'Amarapoura et la secte siamoise, comme on appelle les autres corporations, sont, en effet, assez notables; et voici les principaux points de dissentiment.

Le secte d'Amarapoura prêche ouvertement contre les superstitions venues de l'Inde, et n'invoque jamais les dieux indous dans la récitation du *Pirit*. Elle confère l'ordination à toutes les castes, sans aucune distinction, ainsi que l'a fait le Bouddha. Elle réprouve les occupations mondaines des prêtres siamois, qui se livrent à la médecine et à l'astrologie; elle prescrit, sous peine d'excommunication, ces déviations de la règle primitive. Elle ne reconnait pas la force des décrets royaux dans ce qui concerne la religion, et particulièrement dans les priviléges conférés par Kirtisri aux établissements de Malvata et d'Asguiri. L'ordination peut avoir lieu partout; et partout elle a la même valeur, pourvu qu'elle soit faite dans les conditions prescrites. La secte d'Amarapoura n'admet point les préceptes des Bouddhas antérieurs, à moins qu'ils n'aient été sanctionnés par Gotama Bouddha. Par conséquent, elle ne permet pas de réciter une bénédiction ou de remercier quand on reçoit de la nourriture ou tout autre don. Elle ne permet pas non plus l'usage de deux siéges ni la présence de deux prêtres pour la lecture du Bana. Elle défend aussi de faire chevroter la voix pour cette lecture. Chose plus grave : la secte réformatrice expose et prêche le Vinaya aux laïques, tandis que les prêtres siamois ne le lisent

qu'aux religieux, et encore à huis clos. Elle ne permet la confirmation que plusieurs années après l'ordination, tandis que la secte opposée la permet sans réserve immédiatement après. Elle célèbre la fête des lampes sans prêcher et sans lire, tandis que les Siamois lisent le Bana toute la nuit. Enfin les Amarapouras diffèrent des Siamois par le costume, ou plutôt par la façon dont ils portent leur robe. Ils ont les deux épaules couvertes par un pli qui va d'une aisselle à l'autre. Ils s'abstiennent aussi de se raser les sourcils à la manière des Siamois. Les Amarapouras cultivent la littérature *Pâlie* avec une assiduité toute particulière, afin d'y découvrir des arguments contre les erreurs et les corruptions de leurs adversaires. Comme l'observe M. Spence Hardy, il est certain que ces études et ces discussions ne feront qu'élargir et accroître la distance qui sépare déjà les deux sectes.

En 1835, une nouvelle secte surgit, qui réunit quelque temps contre elle les Amarapouras et les Siamois. Le point en discussion était de savoir à quel moment précis de l'année doit commencer la retraite du Varsha. Le prêtre qui suscita cette controverse était plus instruit que ses adversaires en astronomie; mais il ne réunit que peu de partisans, et le motif de l'hérésie n'était pas suffisant pour qu'elle se développât avec quelque force. Elle s'éteignit, à ce qu'il paraît, au bout de peu d'années; et elle ne dépassa guère le district de Bentoste où elle avait pris naissance. Le prêtre qui en était le promoteur se nommait Attadassa, et peut-être vit-il encore.

Tous ces faits, et bien d'autres qu'on y pourrait sans doute ajouter, prouvent que la foi bouddhique est restée très-vivace parmi les indigènes de Ceylan, et quand les

religions produisent des hérésies, c'est qu'elles ne sont pas près de s'éteindre. C'est surtout l'indifférence qui leur est fatale, et elles ne sont pas sur le déclin, lorsqu'on se passionne pour elles et qu'on les discute.

Mais le Bouddhisme se trouve placé à Ceylan dans des conditions toutes nouvelles depuis que les peuples chrétiens s'y sont établis, et surtout depuis que l'administration vigilante et vigoureuse du gouvernement anglais y a fait faire d'immenses progrès à la civilisation. En regardant ce qui se passe dans l'île depuis un demi-siècle, on peut dire que le Christianisme menace de remplacer la religion bouddhique. C'est une étude non moins curieuse à faire que toutes celles que nous avons indiquées plus haut ; et nous tâcherons de compléter par là ce que nous avons dit sur le passé du Bouddhisme singhalais et sur son état actuel [1].

M. Spence Hardy ne porte pas à plus de 2,500 le nombre des prêtres bouddhistes qui sont aujourd'hui répandus dans toute l'île. C'est bien peu, si l'on compare ce chiffre, non pas même à celui que donne Fa-Hien, mais à celui de Hiouen-Thsang. Il est à croire que l'évaluation du missionnaire wesleyen est assez juste ; et, bien qu'il n'existe point de statistique spéciale ni de recensement authentique, cette approximation ne doit pas s'éloigner beaucoup de la réalité. Dans les états officiels de 1856, la population totale de l'île est portée à 1,691,924 habitants [2]; mais

[1] Nous tirerons principalement nos informations des documents officiels publiés par l'ordre du parlement anglais : Le Rapport dont nous avons déjà parlé sur l'insurrection de 1848 ; le Rapport de 1852, et la correspondance du vicomte Torrington, 11 mai 1857.

[2] Les états officiels que je cite plus bas, sont ceux du Rapport du co-

on n'a pas distingué les prêtres ; et nous devons nous en tenir au chiffre de M. Spence Hardy. Il représente numériquement la force de l'église bouddhique à Ceylan.

L'influence du Bouddhisme se trouve de plus en plus réduite par les succès toujours croissants du Christianisme. Le gouvernement anglais subventionne trois sectes protestantes : d'abord les ministres de l'église anglicane, puis ceux de l'église d'Écosse, puis enfin les ministres de l'église presbytérienne hollandaise. La subvention, dont l'église anglicane absorbait les quatre cinquièmes, se montait annuellement à treize mille livres sterling environ (trois cent vingt-cinq mille francs) ; mais en 1850 on se proposait de la réduire, pour laisser l'entretien du culte à peu près complétement à la ferveur et à la générosité des fidèles. L'église catholique n'est pas subventionnée ; et cette anomalie s'expliquait, non point par une rivalité de secte, mais par la richesse même de cette église qui n'avait aucun besoin du secours, et à laquelle on laissait d'ailleurs la plus entière liberté[1].

mité de finances du Conseil exécutif de Ceylan, publié le 1er juillet 1852 par ordre de la Chambre des Communes, f°. 268 pages. C'est d'après ce rapport présenté au vicomte Torrington, le 13 décembre 1849, qu'a été réorganisé tout le service de l'administration de l'île. On trouve à la page 55, appendice B, l'état de la population dans les diverses provinces. La province de l'ouest contenait 499,678 habitants ; celle du sud, 265,289 ; celle de l'est, 114,274 ; celle du nord, 255,415 ; et celle du centre, 323,043. Total, 1,458,359. En 1832 la population n'était pas de plus d'un million d'âmes ; elle s'est accrue rapidement en même temps que l'administration s'améliorait. On peut supposer qu'elle est aujourd'hui de 1,800,000 âmes au moins. Le recensement de 1850 donnait 1,572,743 habitants, et celui de 1856, 1,691,924.

[1] Il faut dire qu'à cet égard le Conseil exécutif de 1849 se montrait animé des sentiments les plus libéraux et les plus sages. Il s'étonnait que l'on eût établi à Colombo un évêque anglican, quand il y avait à Ceylan si peu de personnes appartenant à l'église d'Angleterre ; et il rappelait que, jusqu'en

L'anglicanisme réussit fort peu, à ce qu'il semble, auprès de la population indigène de Ceylan; et, en 1852, un voyageur qui a porté sur ce sujet une observation attentive et intelligente[1] ne croyait pas qu'on pût y compter plus de quinze cents adhérents. Le clergé wesleyen s'étendait bien davantage, quoiqu'il ne fût en rien protégé par le gouvernement colonial; et un relevé fait en 1851 lui donnait à cette époque quatre mille sept cent quatre-vingt-douze prosélytes. Ce qui contribue à faire son succès, c'est qu'il se rapproche du culte catholique plus que l'église anglicane.

Mais toutes ces sectes protestantes ne sont rien à côté du Catholicisme, qui conquiert chaque jour plus de puissance. Le monopole en appartient à l'église de Portugal, qui la première a eu la gloire d'introduire la foi chrétienne dans l'île, dès le commencement du seizième siècle[2], et qui, depuis lors, n'a cessé de s'étendre. Il existe aujourd'hui deux vicariats catholiques : l'un à Colombo, qui relève de l'évêque de Cochin et Goa; l'autre,

1844, il n'y avait eu qu'un simple archidiacre relevant de l'évêque de Madras. Le Conseil ne proposait pas formellement l'abolition de l'évêché de Colombo; mais il l'indiquait comme une réforme désirable et sans danger. Le Conseil maintenait l'allocation d'ailleurs très-faible de l'église presbytérienne hollandaise par respect pour le passé, parce que cette église avait été longtemps la seule pour toute la population chrétienne des provinces maritimes. Enfin le Conseil signalait l'abandon officiel du culte catholique, tout riche qu'il était, comme une cause de jalousie et de discorde qu'il serait politique d'éviter. Évidemment, le Conseil aurait supprimé toutes les subventions s'il n'eût dépendu que de lui.

[1] La personne à laquelle nous faisons allusion, et de qui nous tenons une partie de ces renseignements est M. Anthony Rey, chancelier du consulat de France à Maurice.

[2] En 1836, on a découvert à Colombo la tombe de don Juan Monteiro de Sétuélo, évêque portugais de l'île, mort en 1530. Le Catholicisme compte donc à Ceylan plus de trois siècles de date.

à Jafna, qui, créé en 1836 par le pape Grégoire XVI, relève directement du siége de Rome. La mission de la Propagation de la foi se compose de cinquante prêtres, la plupart Espagnols, Portugais et Italiens. En 1852, il s'y trouvait six prêtres français, qui résidaient à Kandy, et dont l'église avait été construite et était entretenue par des indigènes convertis.

Au commencement du dix-huitième siècle, le Catholicisme ne comptait guère que soixante-dix mille adhérents. En cent ans ce nombre a plus que doublé; en 1848, il était de cent treize mille, et en 1852, de cent cinquante-cinq mille. Il est probable que des renseignements plus récents prouveraient qu'il est aujourd'hui plus considérable encore. Ce progrès vraiment merveilleux s'explique d'une manière assez simple. Chaque année, surtout depuis 1840, il y a dans l'île une très-nombreuse immigration d'Indous, favorisée par le gouvernement, et c'est surtout auprès de la population indoue-singhalaise que le Catholicisme a du succès. Ces Indous, Parsis, Maures, Malabares, sont plus laborieux et plus dociles que les indigènes. Ils viennent deux fois par an pour la récolte des cafés, traversant le Pont d'Adam, sur des *donies*, petits bateaux d'une cinquantaine de tonnes; et bon nombre se fixent dans l'île. En 1852, le chiffre de cette population flottante se monta à quarante mille environ. De là vient l'accroissement des habitants de Ceylan, et en même temps aussi des néophytes catholiques. Par une affinité secrète, mais puissante, les Indous sont bien plus enclins à recevoir le Catholicisme que toute autre confession chrétienne. Les Singhalais et surtout les Kandiens restent attachés au

Bouddhisme, de même qu'ils restent, comme leurs ancêtres, laboureurs et guerriers.

A côté de la propagande chrétienne des églises, il y a celle des écoles, qui a peut-être encore plus de puissance, et qui pénètre plus profondément dans les mœurs. En 1841, il s'est établi une commission centrale des écoles pour l'instruction de la population de Ceylan, et depuis lors cette association n'a cessé de fonctionner avec la plus grande activité. Par une tolérance fort honorable, la commission reçut dans son sein des anglicans, des wesleyens et des catholiques ; les efforts communs n'eurent qu'un but, sans distinction de sectes : éclairer et instruire tous les enfants reçus dans les écoles, depuis l'académie de Colombo, et l'école normale indigène, jusqu'aux écoles mixtes où l'on enseigne l'anglais et le singhalais, et jusqu'aux écoles purement singhalaises. En 1850, il n'y avait pas moins de cent vingt-huit écoles de tout genre pour les garçons et pour les filles, tenues en grande partie par des maîtres portugais. La subvention que leur accordait le Gouvernement était à peu près aussi élevée que celle que le clergé recevait[1].

[1] Le rapport du comité pour la réforme des écoles dans toute l'île est du 9 août 1848. Le comité divisa tous les établissements d'éducation en cinq classes : 1° d'abord l'académie de Colombo seule et à part, et l'école normale pour l'instruction des maîtres indigènes ; 2° les écoles centrales à Colombo et à Kandy, en attendant qu'il y en eût une dans chaque chef-lieu de province; 3° les écoles élémentaires, où l'enseignement était donné exclusivement en anglais; 4° les écoles mixtes, où l'enseignement était donné partie en anglais, partie en singhalais; 5° enfin les écoles exclusivement indigènes où on n'employait que la langue du pays. Dans toutes ces écoles, les élèves payent une pension, depuis 12 livres sterling à Colombo, jusqu'à 3 shellings par an dans les écoles singhalaises. La subvention du Gouvernement se montait pour 1849 à 10,868 liv. sterl. En 1856, il y avait dans les écoles 23,348 enfants.

Telles sont les forces de propagande chrétienne contre lesquelles le Bouddhisme singhalais doit se défendre, en ayant de plus contre lui les progrès matériels de la civilisation, qui ne cesse pas de s'étendre. Ceylan est une des plus belles colonies, si ce n'est une des plus puissantes de l'Angleterre, et depuis dix ans bientôt sa prospérité est vraiment merveilleuse. Ce n'est pas là sans doute une attaque directe contre la religion indigène; mais elle devra nécessairement perdre beaucoup de terrain en face d'une religion qui, tout étrangère qu'elle est, apporte avec elle de pareils bienfaits[1].

Nous sommes très-loin de prédire au Bouddhisme singhalais une chute prochaine, ni même une décadence; mais il est certain cependant que le Christianisme, sous diverses formes et surtout sous la forme catholique, fait successivement de très-grandes conquêtes. Le clergé bouddhique ne paraît pas se préparer à une lutte qui le régénère, ni ranimer son zèle en face du danger qui le

[1] M. le vicomte Torrington, en défendant son administration contre les attaques d'un de ses successeurs, sir H. G. Ward, a fourni à cet égard des renseignements importants et précis. Dans sa lettre du 17 janvier 1857, au très-honorable M. Labouchère, il établit que les importations qui n'étaient que de 998,859 liv. sterl en 1846, se sont accrues successivement et se sont montées en 1855 à 1,457,770 liv. Les exportations s'étaient augmentées encore davantage, de 407,809 liv. à 1,350,410. Le revenu s'était élevé dans une proportion assez forte, de 416,407 liv. à 476,273, tandis que les dépenses avaient diminué de 498,205 liv. à 405,609 liv. sterl. En 1856, le revenu a été de 504,175 liv. sterl. ou 12,600,000 fr.; et la dépense de 457,137 liv. sterl. Les importations se sont élevées à 2,714,565 liv. sterl. (68,000,000 fr.), et les exportations à 1,663,612 liv. sterl. (41,600,000 fr.). Le travail est payé de 2 à 3 livres par mois. Le bétail était représenté par 840,000 animaux, presque tous à cornes. On comptait dans l'île 771,170 acres cultivés; 345,932 acres en pâturages; 5,037,303 acres n'étaient pas cultivés. Il y avait en tout 560,025 agriculteurs; 49,367 ouvriers dans les manufactures, et 70,886 dans le commerce.

menace. Tout au plus le fanatisme de quelques prêtres va-t-il jusqu'à pousser les populations à la révolte, ne faisant par là que montrer et augmenter encore sa faiblesse. Il est clair qu'il n'y a pour le clergé bouddhique de Ceylan qu'un moyen de salut, c'est de revenir, comme l'essayait, il y a cinquante ans, la secte des Tchaliyas, à la foi primitive, et de se retremper dans les plus fortes et les plus sérieuses études. Le Bouddhisme singhalais a-t-il encore assez de vitalité pour essayer cette rénovation? Il est permis d'en douter, et même de ne pas le désirer. Sans nier les services rendus à ces peuples par la foi du Bouddha, il n'y a point à la regretter, si, par le cours naturel des choses et par une propagande pacifique et bienfaisante, elle doit être remplacée peu à peu par la foi chrétienne.

Ce temps, sans doute, est encore fort éloigné; mais comme on peut dés aujourd'hui le prévoir, c'est une raison de plus pour que la philologie se hâte de recueillir et de publier les monuments de la religion et de l'histoire singhalaises, comme l'a fait avec tant de succès M. George Turnour pour le Mahâvamsa.

FIN.

APPENDICE

I

La lettre suivante, publiée par la *Presse* du 6 décembre 1858, montrera où en est le culte de la dent du Bouddha, à Ceylan, au moment où nous écrivons ceci :

« Kandy, 12 octobre 1858.

« Le calme un peu monotone de notre délicieux pays vient d'être interrompu par une de ces grandes fêtes, dont Ceylan ne donne le spectacle qu'une ou deux fois par siècle : l'exposition publique de la dent de Bouddha.

« La belle et vaste pagode de Maligaoui, où cette relique est conservée avec une grande vénération, est un des sanctuaires les plus célèbres du monde bouddhique, et une foule considérable de dévots y viennent tous les ans en pèlerinage à l'époque de certaines solennités. Mais il est très-rare que la dent de Bouddha sorte du mystérieux tabernacle où elle repose enfermée dans neuf boites concentriques en or enrichies de diamants, de rubis et de

perles; il faut l'arrivée de quelque grand personnage venu de loin et faisant tout exprès le pèlerinage de Maligaoui, pour que les bonzes de la pagode se décident à mettre la relique au grand jour.

« Cette circonstance s'est présentée le 9 de ce mois, à l'occasion de deux grands prêtres de l'empire des Birmans, venus ici avec une recommandation spéciale pour le gouverneur anglais, sans l'autorisation duquel les bonzes seuls ne peuvent pas ouvrir le tabernacle. Il faut vous dire, en effet, que, dans les commencements de l'occupation, le gouvernement anglais avait pris la précieuse dent sous sa garde, de peur qu'à propos d'une exposition publique les Singhalais ne s'agglomérassent dans des vues d'insurrection. Depuis quelques années, il l'a rendue au temple de Maligaoui, mais avec défense expresse de la montrer sans l'approbation du gouverneur de Kandy.

« Le motif qui a amené les deux illustres pèlerins est assez curieux pour que je vous le raconte. Le Bouddhisme, à Ceylan, compte deux sectes de bonzes : la secte de Siam et celle d'Amerpour des Birmans. La première est de beaucoup la plus nombreuse et la plus riche; elle dispose des plus belles pagodes et des plus vastes couvents de l'île, où elle reçoit et héberge splendidement les confrères de Siam, qui viennent souvent en pèlerinage. A son tour, elle envoie ses novices à Siam s'y perfectionner dans l'étude de la langue Pâlie et des mystérieuses transformations de Bouddha; d'où il suit que les relations entre les bonzes des deux pays sont assez fréquentes.

« La seconde secte, au contraire, a peu d'adeptes;

mais ils se distinguent par une austérité de mœurs et une ferveur de dévotion qui leur attirent un plus grand respect de la part des croyants.

« Ceux-ci vont rarement chez leurs aînés les Birmans, parce que les moyens de voyager leur manquent. Néanmoins deux d'entre eux s'y rendirent, il y a quelques années, et pendant leur séjour à Ava, où l'empereur les accueillit avec distinction, ils apprirent, à leur grande surprise, que dans cette ville on conservait une dent de Bouddha, de huit pouces de longueur, qui était l'objet de la plus grande vénération de la part des bouddhistes birmans.

« Les deux pèlerins conçurent aussitôt des doutes sur l'authenticité de cette relique, et les manifestèrent à leur hôte. L'empereur ordonna alors que tous les bonzes de la capitale et des alentours se réunissent en concile pour discuter sur cette grave question, en présence des étrangers qui l'avaient soulevée.

« Le principal argument développé devant le concile par nos Singhalais était tiré de la longueur démesurée de la dent birmane, qui dépasse de plus du double celle de Ceylan, reconnue pour incontestablement authentique par tous les vrais bouddhistes. Ils mirent ensuite les assistants au défi de trouver dans aucun livre sacré la preuve que Bouddha eût prédestiné une de ses dents à être conservée dans le pays des Birmans; ils conclurent, enfin, leur démonstration par un passage du livre sacré Dhatouvansé où il est dit positivement que Gotamo Bouddha n'a laissé d'autre relique sur terre que celle de Dalada, aujourd'hui à Kandy.

« Devant un fait aussi grave pour l'orthodoxie du

culte, l'empereur des Birmans décida que deux bonzes des plus instruits iraient à Ceylan examiner de près la relique rivale, et feraient un rapport sur ses caractères d'authenticité.

« C'était donc pour trancher une question très-importante que les bonzes birmans nous étaient venus; et, comme ils étaient recommandés par leur souverain, le gouvernement anglais ne pouvait pas leur refuser l'examen de la relique.

« Sir John Brayvrooke fixa le jour de l'exposition au 9 octobre. Dès que la nouvelle s'en répandit dans l'île, les populations enthousiasmées se levèrent en masse, et accoururent à Kandy comme des nuées de sauterelles, faisant leur cuisine dans les champs et couchant au bel air, en attendant la cérémonie.

« La police anglaise avait pris toutes les mesures de prudence nécessaires en cas de désordre; mais on n'eut pas à regretter le plus léger accident, quoique la foule fût immense au delà de toute expression.

« Au dehors, la pagode de Maligaoui était ornée de drapeaux, d'oriflammes, de banderoles, de guirlandes et d'inscriptions qui, sur le fond vert sombre de l'arbre des Banians, produisaient un effet de couleurs magnifique. A l'intérieur, tout le temple était tendu de draperies aux sept couleurs de l'arc-en-ciel, rehaussées de galons et de franges en or; une infinité de lampes et de chandeliers répandaient des flots de lumière, quoiqu'il fît grand jour; enfin, on avait dressé, sur la plate-forme qui est au milieu, une espèce d'autel éblouissant d'or et de pierreries, au dessus duquel planait un large dais empanaché de la façon la plus élégante.

« A midi, le gouverneur anglais, accompagné des deux pèlerins birmans, de sa suite et d'un certain nombre de dames anglaises, que la curiosité avait fait venir de loin, se rendit à la pagode, et prit place sur une estrade élevée pour lui à proximité de l'autel. Mais les cérémonies préliminaires n'exigèrent pas moins de deux heures, ce qui commençait à impatienter les assistants.

« Enfin, le son déchirant d'une trompette se fait entendre, la porte du sanctuaire s'ouvre et l'on voit sortir une longue procession de bonzes à la suite de laquelle s'avance lentement le grand prêtre de Maligaoui, portant devant lui la dent de Bouddha renfermée dans un coffret en cristal qui repose sur une fleur de nénufar en or massif.

« A cette vue, éclata de toute part une acclamation à faire écrouler l'édifice : *Sadou! Sadou!* s'écriait la foule ivre d'enthousiasme; et elle se prosterna pêle mêle, pendant que les tam-tams, les trompettes et les flûtes remplissaient l'immense voûte de la pagode d'un mélange de sons indescriptible.

« La relique fut placée sur l'autel, au-dessous du dais, et alors les Birmans furent admis à l'examiner à loisir. Après eux, la foule s'écoula en ordre autour de l'estrade, jusqu'à la nuit; et, grâce aux bonnes dispositions prises par la police, toute la population put satisfaire sa curiosité sans qu'on ait eu à constater une seule blessure.

« Le morceau d'ivoire qui est censé avoir orné la mâchoire de Bouddha est à peu près de la dimension du petit doigt; il est d'une belle couleur jaune fauve, un peu courbé vers le milieu et plus gros d'un bout que de l'autre. Au centre du gros bout, qui est censé la tête

de la dent, on remarque un petit trou où l'on pourrait introduire une épingle; à l'extrémité opposée, qui est censée être la racine de la dent, une trace d'érosion semble indiquer qu'on a enlevé un fragment de la relique.

« A voir la direction transversale des veines de l'ivoire, on pourrait aisément établir que c'est là un simple morceau de dent, et nullement une dent complète dans toutes ses parties; mais ici, il faudrait bien se garder de révoquer en doute la parfaite authenticité d'un objet aussi vénéré, et, aux yeux des bouddhistes, aussi miraculeux.

« Les envoyés de l'empereur des Birmans furent-ils convaincus par l'examen de la relique, et vont-ils détrôner celle qu'on adore à Ava? Il est permis d'en douter, si l'on en juge par la mesquinerie de l'offrande qu'ils firent au temple, laquelle s'est bornée à la somme de deux cents roupies. Mais leur visite en attirera d'autres, et, lorsque le gouvernement aura acquis plusieurs fois la conviction qu'il peut, sans inconvénient aucun, permettre plus souvent l'exposition publique de la dent divine, le prestige qui se rattache à ce culte tombera peu à peu, et les bouddhistes finiront par être convaincus *de visu* de la niaiserie de leur croyance. »

LA DENT DU BOUDDHA

D'APRÈS LE MAHAVAMSA

Mahâvamsa, chap. xxxvii, pag. 241, édit. Turnour.

« Dans la neuvième année du règne de Sirimégha-vanna (310 après J. C.), une princesse brahmine apporta de Kalinga, le Dathâdhâtou ou la relique de la dent du Bouddha, avec toutes les circonstances qui ont été rapportées dans le Dathâdhâtouvamsa. Le monarque lui-même, se chargeant de garder la relique, et lui rendant les plus grands honneurs de la manière la plus respectueuse, la mit dans une cassette faite avec une pierre de phalika, de la plus parfaite pureté, et il la déposa dans l'édifice appelé Dharmashakka, construit jadis par le roi Dévânampiyatissa.

« Le roi, dépensant cent mille pièces de monnaie, avec un esprit de sainteté, fit d'abord une grande fête en l'honneur du Dathâdhâtou, et il ordonna qu'une semblable fête serait célébrée tous les ans pour transporter solennellement la relique au vihâra d'Abhayaguiri. »

II

LES TROIS CONCILES

PREMIER CONCILE

Mahâvamsa, chap. III, pag. 11, édit. Turnour.

« Le vainqueur, cinq fois victorieux du péché, le vainqueur doué des cinq perceptions, ayant accompli absolument tout ce qu'il avait à faire en ce monde, dans la ville de Kousinârâ, entre deux arbres Sâlas réunis, le jour de la pleine lune du mois vésâkha, cette lampe du monde s'éteignit. Sur-le-champ, des religieux mendiants en nombre immense, des kshattriyas, des brahmanes, des vaisyas, des soudras et des dieux s'assemblèrent. Les Bhikshous étaient au nombre de sept cent mille, et l'arhat Mahâkâçyapa était le chef de l'assemblée des arhats.

« Ayant accompli les cérémonies requises sur le corps et les reliques, et désireux de propager la grande doctrine, le grand arhat, sept jours après que le maître du monde, doué des dix forces, fut entré dans le Nirvâna, se rappela que le prêtre Soubhadda, selon ce qu'avait dit

le Bouddha, n'avait pas été régulièrement ordonné; il se rappela aussi que le don des robes qu'il avait reçues du Bouddha le plaçait lui-même sur le pied d'une égalité parfaite, et que le sage Mouni avait donné ses instructions pour la propagation de la bonne Loi. En conséquence, ce disciple accompli du Bouddha convoqua, pour former l'Assemblée de la bonne Loi, cinq cents Bhikshous, possédant tous les neuf parties de l'enseignement, çramanas complétement domptés, complétement maitres d'eux-mêmes, d'une grande célébrité, bien choisis. Il n'en manquait parmi eux qu'un seul, et c'était l'arhat Ananda. Mais ensuite Ananda ayant été admis lui-même par les autres Bhikshous, les çramanas formèrent l'assemblée, qui n'aurait pu avoir lieu sans lui.

« Après avoir durant sept jours accompli les funérailles, et durant sept jours honoré les reliques, ces sages, qui avaient compassion de l'univers entier, jugèrent que le moment était venu : « Quand nous aurons passé, se « dirent-ils, le temps du varsha à Râdjagriha, faisons « l'Assemblée de la Loi dans ce lieu, et. quand nous y « serons réunis, que personne autre que nous ne puisse « s'y présenter. »

« Alors ces religieux mendiants, consolant les afflictions, parcoururent le populeux Djamboudvipa, en le traversant en tous sens; et dans le mois d'asâla, pendant la croissance de la lune, qui était la saison favorable, ils se réunirent à Râdjagriha, cité qui présentait les conditions les plus favorables. Là ces religieux, le grand Kâçyapa et les autres, voulant faire leur varsha, fermes dans leur projet, connaissant à fond la doctrine du Bouddha, passèrent le premier mois du varsha; et ils s'adres-

sèrent à Adjâtaçatrou, demandant au maître de la terre de faire faire les réparations nécessaires aux vihâras : « C'est ici que nous voulons faire l'Assemblée de la Loi. « — Que vous faut-il? dit le monarque. — Que le roi « nous fasse, dirent-ils, une salle de réunion. » — Et quand ils eurent indiqué le lieu, le roi leur fit construire une salle charmante et semblable au temple des dieux, près de la montagne Vêbhara, à l'entrée de la grotte Sattapanni. Quand la salle fut achevée, le roi y fit placer de superbes tapis, en nombre égal à celui des religieux. Afin que le grand arhat, le président placé au nord eût le visage tourné au midi, c'est au nord qu'on fit mettre le siége qu'il devait occuper. Au milieu de cette salle, et tourné à l'est, on plaça le siége de la Loi, la tribune de la prédication, digne d'être occupé par le Sougâta lui-même.

« Le roi dit alors aux religieux : « Notre œuvre est faite. » Les religieux s'adressèrent ensuite à l'arhat Ananda, qui était encore sous l'empire des passions, et ils lui dirent : « Ananda, demain a lieu la réunion ; tu ne peux pas t'y « rendre dans la disposition où tu es; il faut t'exercer « sans relâche, et devenir ainsi tout ce que tu dois être. » L'arhat, ainsi averti, fit un effort héroïque qui le purifia, et il atteignit complétement la condition d'un arhat.

« Dès le second jour du second mois du varsha, les religieux purent tenir leurs réunions dans cette salle splendide.

« Réservant à l'arhat Ananda le siége qui avait été préparé pour lui, les religieux s'assirent chacun sur leurs siéges par rang d'ancienneté. Pendant que quelques-uns d'entre eux s'enquéraient : Où est Ananda? afin qu'il

pût manifester sa purification, Ananda, sortant de la terre et arrivant par la voie des cieux, vint se placer sur le siége qui lui avait été spécialement destiné.

« Tous ces religieux, les fermes soutiens de la foi, confièrent à l'arhat Oupali le soin d'expliquer le vinaya, et l'explication du reste de la Loi fut confiée à Ananda. Le grand arhat, le président, se réserva pour lui-même de faire les questions sur le vinaya, et l'arhat Oupali fut chargé de faire les réponses. Celui qui était placé sur le siége de l'arhat lui faisait les interrogations concernant le vinaya, et lui, placé dans la tribune de la prédication, donnait toutes les explications demandées. Quand les différentes voies du vinaya avaient été ainsi développées, tous les autres religieux, répétant en chœur le vinaya, acquéraient la science qui apprend à se conduire.

« Le grand arhat, le président, se chargea d'interroger sur la Loi, sur le Dharma, celui qui parmi les nombreux auditeurs du Bouddha avait été le dépositaire des trésors du magnanime; et Ananda, comme Oupali, remplissant le siége de la Loi, expliqua la Loi tout entière sans la moindre omission. Le Mouni du Védéha ayant donné toutes ces explications, tous les religieux, répétant en chœur le Dharma, acquirent la science du Dharma.

« Cette assemblée de la Loi, tenue par ces bienfaiteurs du monde entier en faveur du monde entier, dura sept mois, et, grâce au grand arhat Kâçyapa, la doctrine du Sougata fut établie et consolidée pour cinq mille ans. Dans l'excès de la joie, lorsque cette assemblée finit, la terre immense se souleva du fond des abîmes de la mer et se balança six fois.

« Comme toutes ces merveilles avaient été accomplies

dans le monde par ces maîtres de la Loi, cette première réunion uniquement composée d'arhats, fut appelée la réunion d'arhats. Après avoir fait cette première assemblée, et après bien d'autres bienfaits en faveur du monde, tous ces arhats, lorsqu'ils eurent rempli leur existence, entrèrent dans le Nirvâna. Les sages arhats, en dissipant les ténèbres, devinrent les flambeaux du monde; et ces admirables flambeaux périrent par la mort, éteints comme dans une grande tempête. Cet exemple prouve au sage que cette vie n'est rien.

« C'est la troisième section, appelée la Première Assemblée de la Loi, dans le Mahâvamsa, composé pour faire la joie ou la douleur des gens vertueux. »

SECOND CONCILE

Mahâvamsa, chap. IV, pag. 15, édit. Turnour.

« Le fils d'Adjâtaçatrou, l'impie Oudâyibhaddaka, ayant tué le roi, régna seize ans. Anourouddhaka, fils d'Oudâyibhaddaka, l'ayant tué aussi, et le fils d'Anourouddhaka, nommé Mounda, l'ayant tué également, ces rois impies et méchants se succédèrent ainsi, et leurs deux règnes embrassent l'espace de huit ans. Le féroce Nâgadâsaka, fils de Mounda, ayant, comme les autres, tué son père, régna encore vingt-quatre ans : « Cette race est parricide, » dit le peuple de la ville; et, se réunissant, ils déposèrent le roi Nâgadâsaka. Puis ils élurent unani-

mement pour roi le sage ministre Sousounâga, dans l'intérêt commun. Ce roi gouverna le royaume pendant dix-huit ans. Son fils Kâlâçoka régna vingt-huit ans. Ainsi, dans la dixième année du règne de Kâlâçoka, on comptait cent années écoulées depuis le Nirvâna du Bouddha parfaitement accompli.

« A cette époque, de nombreux Bhikshous de Vaiçâli, et de la race des Vadjis, déclarèrent que les religieux pouvaient se permettre les pratiques suivantes : manger des viandes salées, recevoir de l'argent, boire du petit-lait, etc., etc. [1]. L'arhat Yasa ayant connu cela se rendit dans le pays des Vadjis. Ce Yasa, fils de Kâkandaka, doué des six vertus et plein de force, résolut de vaincre cette hérésie et celle du vihâra de Mahâvana, dans cette ville de Vaiçâli. Quand on était réuni pour l'Oupasatha, ces hérétiques placèrent dans la salle un vase d'or rempli d'eau, et ils dirent aux fidèles : « Dévots, donnez au moins « un karshapana pour les religieux. — Ne le donnez « pas ! » s'écria l'arhat. Et alors ils excommunièrent l'arhat Yasa. Mais lui, ayant obtenu qu'on lui adjoignît un envoyé, se rendit avec lui à la ville, et il proposa aux habitants les articles de sa propre doctrine. Les Bhikshous, ayant entendu le rapport de leur envoyé, voulurent punir l'arhat Yasa, et ils entourèrent sa maison. L'arhat, leur échappant, se rendit par la voie des airs à la ville de Kosambiya. De là il fit prévenir promptement par des messages les religieux de Pâtheya et d'Avanti; et, allant lui-même dans la montagne Ahoganga, il apprit tout ce

[1] Le Mahâvamsa énumère dix de ces pratiques, mais d'une manière tellement concise, qu'elles restent tout à fait obscures, et que M. Turnour a renoncé à éclaircir ce passage.

qui s'était passé à l'arhat Sambhouta, qui habitait à Sâna.

« Soixante prêtres de Pâtheya et quatre-vingts d'Avanti, tous grands et vertueux personnages, se transportèrent à Ahoganga. Tous les Bhikshous, qui s'y réunirent successivement, étaient au nombre de quatre-vingt-dix mille. Après avoir réfléchi et délibéré, ils reconnurent que l'arhat Révata de Soreya était alors, pour la profondeur de la science, le plus illustre de tous, et ils résolurent de se rendre auprès de lui. Le vénérable arhat ayant appris leur projet et désirant lui-même se transporter sans trop de fatigue à Vaiçâlî, partit sur-le-champ pour y aller. Attachant grande importance à cette mission, les Bhikshous se mettaient en marche dès le matin, et le soir ils se réunissaient à la station où ils devaient s'arrêter. Dans une de ces réunions, l'arhat Yasa, dirigé par l'arhat Sambhouta, après une prédication de la bonne Loi, s'adressa à l'excellent arhat Révata et lui soumit les dix indulgences des hérétiques. L'arhat déclara qu'elles étaient inadmissibles, et il ajouta : « Retranchons-les. »

« Cependant ces pécheurs hérétiques, pour séduire l'excellent Révata, recueillirent le plus d'offrandes possible parmi les religieux et les embarquèrent sur un navire avec eux. Ils arrivèrent au lieu où les prêtres s'étaient réunis, et, quand l'heure de la collation fut arrivée, ils lui chantèrent les stances de la réfection. L'arhat Salha, qui était là, réfléchissant à la doctrine de Pâtheya, dit qu'il la trouvait admissible. Le mahabrahma lui dit : « Adhère à cette doctrine; » et Salha répondit que son adhésion serait inébranlable. Mais les autres offrirent les présents à l'arhat Révata, et l'arhat repoussa le disciple de la communauté corrompue qui les lui offrait.

« Les hérétiques alors, allant à Vaiçâlî et à Pupphapoura, s'adressèrent au roi Kâlâçoka, le maître des hommes : « Nous, les gardiens vigilants du temple du bon « précepteur, nous habitons ici ce vihâra de Mahâvana, « dans la terre des Vadjis. Les Bhikshous, qui habitent « les villages, se hâtent d'accourir en foule dans ce lieu. « Grand roi, empêche-les d'y venir. » Tel fut leur langage, et, ayant rendu le roi malveillant, ils se retirèrent à Vaiçâlî.

« Les religieux qui s'étaient réunis dans le lieu susdit, sous la direction de Révata, afin de supprimer cette doctrine hérétique, étaient au nombre de onze cent quatre-vingt-dix mille. Révata décida de ne supprimer l'hérésie que là où elle avait pris naissance ; et ensuite l'arhat se retira avec tous les Bhikshous à Vaiçâlî. Le monarque, qui avait été trompé, y envoya ses ministres ; et les religieux, s'égarant, mais conduits par la bonté des Dieux, se rendirent à la ville par des côtés différents. Mais le roi, qui avait envoyé ses émissaires, eut un songe dans la nuit suivante où il vit son âme plongée dans l'enfer Lohakoumbhiya. Le roi fut épouvanté de ce songe; et, pour apaiser cet effroi, sa sœur, religieuse douée de sainteté, arriva par la voie des airs : « L'acte que tu as commis, lui dit- « elle, est d'un poids bien lourd ; gagne et protége les « soutiens de la vraie Loi. En devenant leur protecteur, « repousse la fausse doctrine. En agissant ainsi, la paix « rentrera dans ton âme. » Après ces mots, elle se retira. Dès l'aube du jour, le maître de la terre se hâta d'aller à Vaiçâlî. Arrivé au Mahâvana vihâra, il réunit l'Assemblée des Bhikshous; et, ayant écouté les discours des deux partis, il embrassa la défense de la Loi. Le monarque,

ayant ainsi contenté tous les Bhikshous soutiens de la Loi, et ayant manifesté la protection qu'il donnait à la Loi véritable : « Faites maintenant, comme vous l'entendez, « tout ce qui, selon vous, peut raffermir la vraie doc« trine, » dit-il. Et, les ayant ainsi protégés, il se rendit à sa capitale.

« Alors l'Assemblée se réunit pour examiner ces pratiques qu'on voulait permettre aux religieux ; et des discussions interminables s'élevèrent dans le sein de l'Assemblée. Mais l'arhat Révata, s'étant avancé au milieu de l'Assemblée et faisant proclamer l'oubbahikayâ, proposa de repousser toutes les indulgences hérétiques. Sabbakâmi, Salha, Koudjasobhita et Vasâbhagâmika furent les prêtres choisis pour le Pâtchina ; Révata, Sambhouta de Sâna, Yasa fils de Kâkandaka, et Soumana furent les quatre arhats choisis pour le Pâtheya. Afin d'examiner les doctrines hérétiques, ces huit arhats se retirèrent au Vâloukârâma, lieu écarté et silencieux où l'on n'entendait pas même le chant des oiseaux. Révata, le grand arhat, habile à poser les questions, questionna l'arhat Sabbakâmi sur chacune de ces propositions, l'une après l'autre. L'arhat Sabbakâmi, interrogé par le grand arhat, déclara : « Toutes ces propositions sont inadmissibles « d'après les Soûtras. »

« Les propositions hérétiques ayant été rejetées dans la forme voulue, les religieux se rendirent également dans le sein de l'Assemblée du Mahâvanavihâra ; les propositions y furent également écartées ; et ces grands arhats excommunièrent dix mille religieux corrompus qui s'étaient laissés aller à soutenir les propositions hérétiques. Sabbakâmi fut en cette occasion le grand arhat de

la terre. Sabbakâmi, Salha, Révata, Koudjasobhita, Yasa, fils de Kâkandaka, et Sambhouta, qui habitait Sâna, tous ces arhats avaient été les disciples de l'arhat Ananda. Vasâbhagâmika et Soumana étaient tous les deux les disciples de l'arhat Anourouddha; et ces huit religieux avaient vu antérieurement le Tathâgata.

« Les Bhikshous, qui s'étaient réunis, étaient au nombre de douze cent mille, et Révata était alors le chef de tous ces religieux. Ensuite Révata, pour conserver la bonne Loi, choisit parmi toute cette vaste réunion de Bhikshous qui avaient soutenu l'Assemblée de la Loi, sept cents arhats qui étaient doués de toutes les vertus requises, et qui possédaient à fond la Triple corbeille. Tous, protégés par Kâlâçoka, firent une nouvelle réunion de la Loi, sous la direction de l'arhat Révata, qui était leur chef, au vihâra de Vâlouka. Conformément aux règles qui avaient été précédemment suivies, ils conduisirent cette Assemblée de la même façon durant huit mois. Après avoir fait cette seconde Assemblée, ces arhats à la grande splendeur, exempts de tout malheur, entrèrent dans le Nirvâna en temps convenable.

« Ainsi, en se rappelant que ces bienfaiteurs du monde, d'une intelligence supérieure, qui étaient doués des plus saintes vertus, et qui avaient atteint le dernier degré de la béatitude, ont été soumis à la mort, et pensant que le reste des humains est exposé à une transmigration perpétuelle, que le lecteur de ce livre devienne dévot.

« C'est la quatrième section appelée « la Seconde Assemblée, » dans le Mahâvamsa, composé pour faire la joie ou la douleur des gens vertueux. »

TROISIÈME CONCILE

Mahâvamsa, chap. v, pag. 41, édit. Turnour.

Le Mahâvamsa rappelle d'abord fort longuement quelques-uns des faits principaux du règne d'Açoka, petit-fils de Tchandragoupta (le *Sandracottus* des Grecs); puis ensuite il raconte la conversion de ce roi, qui, après avoir embrassé le Bouddhisme, prit le surnom de Dharmâçoka, c'est-à-dire Açoka, Protecteur de la foi. Enfin, arrivant au troisième concile, convoqué pour étouffer de nombreuses hérésies, le Mahâvamsa continue :

« Le maître de la terre, ayant envoyé deux messagers pendant sept jours, fit convoquer tous les Bhikshous de son royaume. Le septième jour, s'étant rendu au temple magnifique qu'il avait fait construire, il réunit l'Assemblée des Bhikshous, en les y faisant tous entrer. Avec l'arhat Tissa, fils de Moggali, le roi, appelant un à un les prêtres hérétiques au milieu de l'Assemblée : « Qu'a « dit le Sougata? » leur demandait le roi. Chacun d'eux répondit, selon sa foi particulière, à la question du maître de la terre, que le Sougata était de la doctrine Sassata et des autres. Mais le roi les fit tous exclure de la communauté, et ceux qui furent ainsi exclus étaient au nombre de soixante mille. Puis, s'adressant aux prêtres ortho« doxes : Qu'a dit le Sougata? » leur demanda-t-il. — Il « a dit les préceptes de la vérité démontrée. » — A cette réponse des Bhikshous, le maître de la terre demanda encore : « Le Sougata lui-même était-il de cette doctrine? »

— L'arhat Tissa répondit : « Sans doute. » — Alors le roi se réjouit de cette réponse : « Si l'Assemblée des re- « ligieux, ajouta-t-il, peut se purifier par cette doctrine, « que l'Assemblée le fasse et célèbre l'Oupasatha. »

« Le roi, s'étant ainsi entretenu avec l'arhat et ayant protégé l'Assemblée des religieux, se retira dans sa belle capitale. L'Assemblée, dans laquelle la concorde était revenue, put alors célébrer l'Oupasatha.

« L'arhat Tissa ayant, sur plusieurs millions de religieux, choisi mille religieux, doués des six perfections, versés dans la science de la Triple corbeille, et ornés de toutes les vertus, ils formèrent l'Assemblée de la Bonne Loi, et ils la tinrent au vihâra d'Açoka. Ils firent comme avaient fait jadis l'arhat le grand Kâçyapa et l'arhat Yasa. L'arhat Tissa tint comme eux l'Assemblée de la Loi; Tissa prêcha également dans la salle de l'Assemblée sur les moyens de faire disparaître les doutes sur les points controversés de la doctrine.

« Cette Assemblée de la Loi fut close après neuf mois par les mille Bhikshous sous la protection du roi Açoka. Dans la septième année du règne, le grand arhat Tissa, âgé de soixante-dix ans, accomplit cette importante entreprise, qui, grâce à lui, fut conduite à bon terme. Quand l'Assemblée eut terminé ses travaux, et que la doctrine fut rétablie, la terre immense trembla, comme si elle eût donné son assentiment et son *Sâdhou* (C'est bien, Amen).

« Puisque ce protecteur de la foi a quitté le monde de Brahma afin de venir soutenir la foi dans ce monde impur des hommes, qui pourrait hésiter à servir la foi parmi ceux qui pourront la serv ir?

« C'est la cinquième section appelée « la Troisième

Assemblée de la Loi », dans le Mahâvamsa, composé pour la joie ou la douleur des gens vertueux. »

Un ouvrage singhalais, beaucoup plus ancien que le Mahâvamsa, l'Atthakathâ, commentaire fort étendu sur le Pitakattaya, la Triple corbeille des Écritures Bouddhiques de Ceylan, a conservé aussi l'histoire des trois Conciles, dans celle de ses parties qui se rapporte au Vinaya, le Samantapâsâdikâ. L'Atthakathâ revient une seconde fois à cette histoire dans une autre de ses parties appelée Soumangala Vilâsinî, commentaire du Dîghanikâya, un des cinq ouvrages qui composent le Soûtrapitaka de Ceylan. M. George Turnour a traduit du Soumangala Vilâsinî ce qui concerne le premier Concile (*Journal de la Société asiatique du Bengale*, vol. VI, partie II, pages 510 et suivantes). Nous ne reproduisons pas ici ces détails très-longs du Soumangala Vilâsinî, parce qu'ils n'ajouteraient rien à ce que nous savons. Ce récit a d'ailleurs un but très-spécial; et il n'a été fait évidemment que pour prouver l'authenticité du Pitakattaya singhalais et de l'Atthakathâ, dont on prétend faire remonter la rédaction jusqu'au premier Concile, aussitôt après la mort du Bouddha. Cette origine est très-peu probable. Il est bien plutôt à croire que le Tripitaka et l'Atthakathâ ont été apportés par Mahinda, le fils de Dharmâçoka, quand il vint convertir Sinhala à la foi du Tathâgata. L'Atthakathâ, sous la forme qu'il a aujourd'hui, a été remis du Singhalais en Pâli, par Bouddhagosha, de l'an 410 à 432 de notre ère (Voir plus haut, pages 354 et 381).

FIN DE L'APPENDICE.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

AUTHENTICITÉ DU BOUDDHISME

PREMIÈRE PARTIE. — ORIGINES DU BOUDDHISME

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

CHAPITRE QUATRIÈME

CHAPITRE CINQUIÈME.

SECONDE PARTIE. — LE BOUDDHISME DANS L'INDE AU VIIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

TROISIÈME PARTIE. — LE BOUDDHISME ACTUEL DE CEYLAN

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

50

EXTRAIT DU CATALOGUE DE LA LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

VILLEMAIN

LA RÉPUBLIQUE DE CICÉRON, traduite sur le texte découvert par Maï, avec une introduction et des suppléments historiques. 1 vol. in-8. 7 fr.

CHOIX D'ÉTUDES SUR LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE : Rapports académiques. Études sur Chateaubriand, A. de Broglie, Nettement, etc. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr.

SOUVENIRS CONTEMPORAINS d'histoire et de littérature, par M. Villemain. Nouvelle édition (1re et 2e parties), 2 vol. in-8. . . . . 14 fr.

GUIZOT

SIR ROBERT PEEL. — Étude d'histoire contemporaine. Deuxième édit. 1 vol. in-8. . . 7 fr.

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION D'ANGLETERRE, depuis l'avénement de Charles Ier jusqu'au rétablissement des Stuarts (1625-1660). 6 vol. in-8, en trois parties. . . . . 42 fr.

HISTOIRE DE CHARLES Ier (1625-1646); précédée d'un *Discours sur la Révolution d'Angleterre*. 6e édition. 2 vol. in-8 . . . . 14 fr.

HISTOIRE DE LA RÉPUBLIQUE ET DE CROMWELL (1649-1658). 2e édit. 2 vol. in-8. 14 fr.

HISTOIRE DU PROTECTORAT DE RICHARD CROMWELL et du rétablissement des Stuarts, 2 vol in-8 (1659-1660). . . . . 14 fr.

HISTOIRE DE WASHINGTON et de la fondation de la République des États-Unis, par M. Cornelis de Witt, avec une introduction par M. Guizot. 2e édit. 1 vol. in-8 avec carte et portraits. . . 7 fr.

DICTIONNAIRE UNIVERSEL DES SYNONYMES DE LA LANGUE FRANÇAISE, par M. Guizot. 5e édition, entièrement refondue, deux parties, grand in-8. . . . . 15 fr.

S. DE SACY

VARIÉTÉS LITTÉRAIRES, MORALES ET HISTORIQUES. 2e édit. 2 vol. in-8. . . . 14 fr.

J. J. AMPÈRE

LITTÉRATURE ET VOYAGES, suivis de Poésies. 2 vol. in-12. . . . . 7 fr.

LA GRÈCE, ROME ET DANTE, études littéraires. Troisième édition. 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr.

FORMATION DE LA LANGUE FRANÇAISE. 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

SALVANDY

HISTOIRE DE LA POLOGNE et du roi Sobieski. Nouv. édit. 2 vol. in-12. . . . . 7 fr.

DON ALONSO, ou l'Espagne, etc. Nouvelle édition. 2 vol. in-8. . . . . 14 fr.

LA RÉVOLUTION DE 1830 et le parti révolutionnaire, ou Vingt mois et leurs résultats. Nouvelle édition. 1 vol. in-8. 1855. . . . . 5 fr.

AMÉDÉE THIERRY

HISTOIRE D'ATTILA et de ses successeurs en Europe, suivie des *Légendes et Traditions* 2 forts vol. in-8. . . . . 14 fr.

HISTOIRE DES GAULOIS depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête de la Gaule par les Romains. Quatrième édition. 2 vol. in-8. . . 14 fr.

ALBERT DE BROGLIE

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN AU IVe SIÈCLE. — 1re *Partie* : Règne de Constantin. Deuxième édition revue et corrigée. 2 beaux vol. in-8. . . . 14 fr.

— 2e *Partie* : Constance et Julien l'Apostat. 2 vol. in-8. 15 fr.

PELLISSON ET D'OLIVET

HISTOIRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE Nouvelle édition revue et augmentée d'une introduction, de notes et éclaircissements par M. Ch. Livet 2 gros vol in-8 14 fr.

VICTOR COUSIN

ÉTUDES SUR LES FEMMES ILLUSTRES ET LA SOCIÉTÉ DU XVIIe SIÈCLE. 7 vol. in-8. . . . . 49 fr.

LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE AU XVIIe SIÈCLE, d'après le *Grand Cyrus*, roman de Mlle de Scudéry, 2 beaux vol. in-8. . . . . 14 fr.

ÉTUDES SUR PASCAL 1 vol. in-8. 7 fr.

FRAGMENTS ET SOUVENIRS LITTÉRAIRES 1 vol. in-8. . . . . 7 fr.

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN. Septième édition, augmentée d'un appendice sur l'art français, etc. 1 beau vol. in-8. . . . . 7 fr

MIGNET

PORTRAITS ET NOTICES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES. Nouvelle édition augmentée. 2 vol. in-8. . . . . 10 fr.

HISTOIRE DE MARIE STUART. Nouvelle édition. 2 vol. in-8 ornés d'un joli portrait. . 12 fr

CHARLES-QUINT, son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Yuste. Troisième édition revue et corrigée. 1 beau vol. in-8. . . . . 6 fr.

ANTONIO PEREZ ET PHILIPPE II. Nouv. édit. revue et augmentée. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

CH. DE RÉMUSAT

BACON. Sa vie, son temps et sa philosophie. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr.

L'ANGLETERRE AU XVIIIe SIÈCLE Études et portraits pour servir à l'histoire politique de l'Angleterre. 2 vol in-8. 14 fr.

SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY. Tableau de la vie des couvents et de la lutte des deux pouvoirs au onzième siècle. 1 fort vol. in-8. 7 fr

ABÉLARD, sa vie, sa philosophie et sa théologie. 2 forts vol. in-8. . . . . 14 fr

CRITIQUES ET ÉTUDES LITTÉRAIRES, ou *Passé et Présent*, etc. Nouv. édit. 2 vol. in-12. 7 fr

CHANNING, sa vie et ses œuvres, avec une préface de M. de Rémusat. 1 fort vol. in-8. . . . . . 7 fr

BARANTE

LE PARLEMENT ET LA FRONDE. — Mathieu Molé, etc. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr.

HISTOIRE DU DIRECTOIRE DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, complément de *l'Histoire de la Convention*. 3 volumes grand in-8, cavalier. . . . . 21 fr.

ÉTUDES HISTORIQUES ET BIOGRAPHIQUES 2 vol. in-8. . . . 14 fr.

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET HISTORIQUES 2 vol. in-8. . 14 fr.

HISTOIRE DE JEANNE D'ARC Édition populaire. 1 vol. in-12 1 fr 25

HISTOIRE DE LA CONVENTION NATIONALE. 6 vol. grand in-8. (*Sous presse*)

EMILE DE BONNECHOSE

HISTOIRE D'ANGLETERRE, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque de la Révolution française, avec un résumé chronologique des événements jusqu'à nos jours. 4 vol. in-8. . . . 28 fr

F. DE SAULCY

HISTOIRE DE L'ART JUDAÏQUE, tirée des textes sacrés et profanes. 1 vol. in-8 7 fr

PIERRE CLÉMENT

PORTRAITS HISTORIQUES 1 vol. in-8. 7 fr.

— Le même ouvrage. 1 fort vol. in-12. . 3 fr. 50

ENGUERRAND DE MARIGNY, *Beaune de Semblançay, le Chevalier de Rohan.* Épisodes de l'histoire de France. 2e édit 1 vol. in-8. . 7 fr.

V. DE NOUVION

HISTOIRE DU RÈGNE DE LOUIS-PHILIPPE Ier ROI DES FRANÇAIS (1830-1848) [illegible] vol in-8 [illegible] Tomes I à III parus 18 fr

Paris. — Imp. Simon Raçon et comp., rue d'Erfurth, 1



